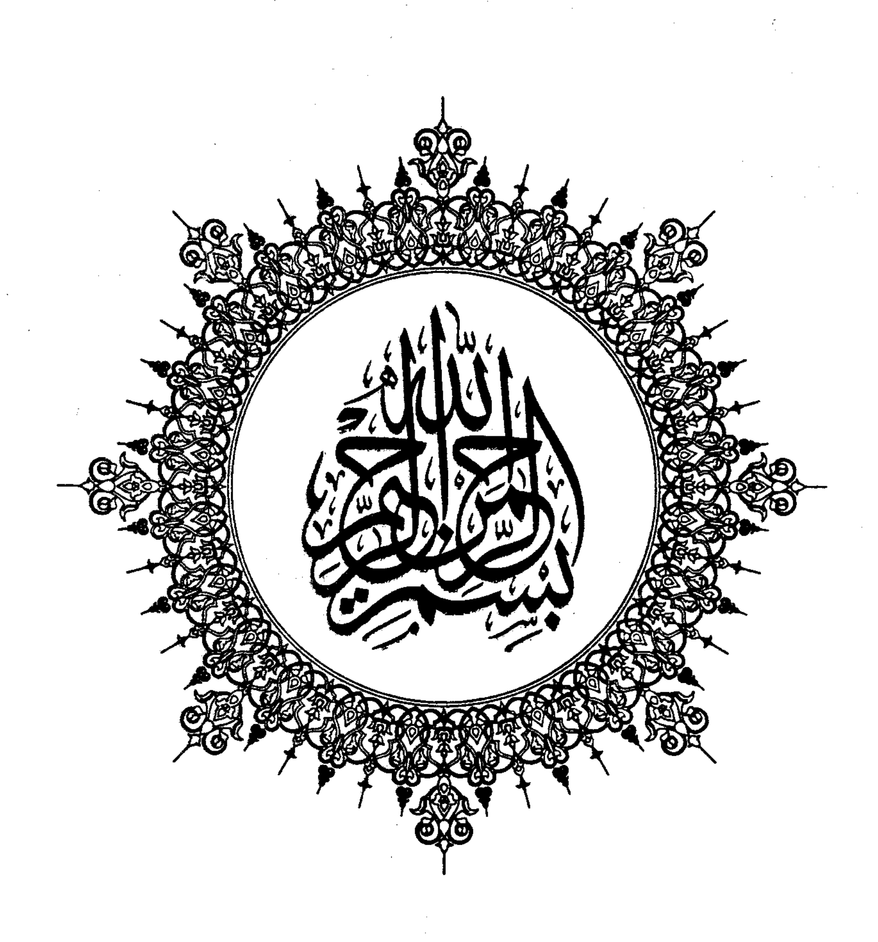
النظرية العامة لنظام

الحكم في الإسلام

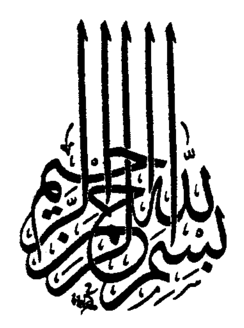
تأليف

دكتور / عطية عدلان




بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية العامة لنظام
الحكم في الإسلام







رقم الإيداع

٢٠١١/٧٩٦٢

النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام

الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

عدلان، عطية عدلان.

النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام

عطية عدلان.

القاهرة، دار اليسر ٢٠١١م.

٤٧٨ص، ١٧سم × ٢٤سم.

١- الإسلام - نظام الحكم في

أ- العنوان

٢٥٧

٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة

الحي الثامن، مدينة نصر، القاهرة.

تليفون: ٠٢٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ٠٠٢

فاكس: ٠٢٢٢٤٧١٤٨٠١ ٠٠٢

محمول: ٠١٦٢٢٢٧٦٢٠٨ ٠٠٢

Email: alyousr@gmail.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

على فترة من الرسل .. بعد أن استبد بالإنسانية اليأس، وأحدق بها الضياع، وأرخى عليها ليل الجاهلية سدوله السوداء، وافترستها الغربة بسبب طول انقطاع الأرض عن السماء؛ أرسل الله محمداً ﷺ ؛ أرسله – لا ليخلص شعباً من الشعوب أو أمة من الأمم وحسب – وإنما ليخلص البشرية جمعاء من الحيرة والضلال والشقاء، أرسله ليكون برسالته الخاتمة رحمةً للناس جميعاً، على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأجناسهم وأعراقهم وقومياتهم وأوطانهم: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

لأجل هذه الغاية الكبرى كان لا بد لرسالة الإسلام أن تتسم بسمات لازمةٍ لها لزوم النور للنهار، ومنسجمة مع غاياتها انسجام النهر المتدفق مع ضفافه الغنَّاء، من هذه السمات تلك التي افترّ ثغر الآية الكريمة عنها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٧﴾ [يونس: ٥٧].

لكن السمة الكبرى التي تميزت بها رسالة الإسلام، وتفردت بها من بين جميع الرسالات، هي سمة العالمية، فهذا الدين جاء ليكون للعالمين أجمعين منهج حياة وطريق نجاة، فعلى جميع البشر أن يؤمنوا بالله الذي له ملك السماوات والأرض، وبرسوله النبيِّ الأميِّ، وأن يتبعوا المنهج الرباني الذي فيه هدايتهم وصلاح أحوالهم: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ

إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٨].

ومن حق البشرية كلها أن تسعد بالإسلام، وليس من حق أيِّ قوة في الأرض أن تحول بينه وبين من نزل لإسعادهم في الدنيا والآخرة؛ من أجل ذلك لم يكن الإسلام مجرد دعوة تبشيرية، ولا مجرد نحلةٍ شعائرية، وإنما هو عقيدة وشريعة، دين ودولة، عبادة وجهاد ودعوة، ولولا ذلك لما قام لله في الأرض مسجد: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤٠-٤١].

ومن أجل ذلك أيضاً لم تكن أمة الإسلام مجرد طائفة تنتحي بدينها ناحية من الأرض، وتقنع بممارسة شعائره والتزام أحكامه في ذات نفسها، تاركةً حياة الناس يتقاسم السيادة عليها آلهة شتى وأرباب متفرقون، وإنما هي أمة صاحبة رسالة، أخرجها الله لتكون للناس جميعاً سفينةَ النجاة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

هذا القدر المحكم من الأسس الإسلامية العامة يدعونا إلى الاهتمام بأمر هام، هذا الأمر الهام هو نظام الحكم في الإسلام؛ لأن أمةً بهذا الوصف وبهذه المسئوليات لابد وأن تكون متميزة في كل نظم حياتها، وعلى رأس هذه النظم نظام الحكم، فالأمة الإسلامية مدعوة إلى إبراز هذا النظام، وبيان أسسه التي يقوم عليها، ومبادئه التي يرعاها، ومؤسساته التي يطبَّق من خلالها.

والذي يؤكد هذه الدعوة عدة أمور:

أولها: أن غياب الوعي التام بنظام الحكم في الإسلام كان أحد أسباب زوال سلطان الإسلام وذهاب دولته؛ مما نتج عنه عودة الغربة التي في ظلها تبدلت الأحكام وطمست الأعلام، وكما قيل: «ليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم فيه بدعه، ولكل عصر فيه وهية أثر»[1].

ثانيها: أن الأمة الإسلامية لابد لها - وهي تنشد التقدم والمدنية - من أن تأخذ بأحكام دينها ونظمه، والتي منها النظام السياسي، يقول الأستاذ الإمام محمد عبده - رحمه الله -: «لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه ويأخذ بأحكامه، لرأيتهم قد نهضوا والقرآن في أحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى - ذلك لآخرتهم وهذا لدنياهم - وساروا يزاحمون الأوربيين فيزحمونهم»[2].

ثالثها: أن الغربة قد اكتنفت النظام السياسي في الإسلام، بسب غياب التطبيق وبسبب ما أثير حوله من شبهات؛ إلى حد أنه قد وجد من المسلمين من ينكر هذا النظام ويخطِّئ من يقول إن الإسلام دين ودولة؛ الأمر الذي يستدعي اهتماماً خاصاً بهذا النظام.

لذلك قمت بإعداد هذا البحث المتواضع، وتناولت فيه نظام الحكم في الإسلام؛ بقصد إماطة الغربة عنه ببيان أسسه ومؤسساته، وبالرد على منكريه، وبإبراز شكله وهيكله؛ لتظهر النظرية الإسلامية بكل محدداتها

---

(١) أدب الدنيا والدين للماوردي ص١٢٥.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٣/ ٢٥١-٢٥٢.

ومقوماتها؛ وعالجت فيه جملة من القضايا الجديدة، منها قضية الفصل بين السلطات، وقضية توقيت عقد الإمامة، وقضية التعامل المعاصر مع شرط القرشية، وغيرها من القضايا الملتصقة بجسم النظام السياسي الإسلامي.

إن الصراع الآن صراع نظريات متكاملة الأركان، ولا بد لخوض الصراع من الهيكلة الكاملة للنظم والنظريات، فإذا كان لكل نظام في الأرض أسس دستورية ومبادئ أيديولوجية يقوم عليها؛ فما هي أسس النظام السياسي الإسلامي؟ وإذا كان لكل نظام مؤسسات يطبق وينفذ من خلالها؛ فما هي مؤسسات النظام السياسي الإسلامي؟ إن إبراز الأسس والمؤسسات لنظام الحكم في الإسلام يُعَدُّ من أهم النوازل المعاصرة؛ لأن الفقه القديم تحدث عنها حديثا مفرقاً لا يمكن أن تظهر من خلاله النظرية المتكاملة لهذا لا نظام، إلا بالبحث والاجتهاد.

وقد قسمت هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأدلة على أن الإسلام مشتمل على نظام للحكم.

الفصل الثاني: أسس النظام السياسي الإسلامي.

الفصل الثالث: مؤسسات النظام السياسي الإسلامي.

وإنني إذ أقدم هذا العمل إلى المكتبة الإسلامية أتوجه إلى الله ﷻ بالدعاء أن يتقبل منّا هذا الجهد، وأن يثيبنا عليه، فهو سبحانه الغني ونحن الفقراء إليه، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠ وَسَلَـٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٨١ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝١٨٢﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢].

* * *



التعريفات التي لها صلة بالموضوع



تمهيد

التعريفات التي لها صلة بالموضوع

أولاً: التعريف بالسياسة وبيان استعمالاتها:

السياسية في لغة العرب:

كلمة السياسة كلمة واسعة محملة بحشد كبير من المعاني والدلالات والإشارات، كلها تدور حول الرعاية والإصلاح والاستصلاح بوسائل متعددة وأنماط متنوعة يقوم بها من له رئاسة وولاية وتمكن، ببذل ومعاناة.

- ففي لسان العرب[1]: السُّوْس: الرياسة.... وساس الأمر سياسة: قام به... والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه.

- وفي كتاب العين[2]: السياسة فعل السائس الذي يسوس الدواب سياسة: يقوم عليها ويروضها.

- وفي المعجم الوسيط[3]: ساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم... ساس الأمور: دبرها وقام بإصلاحها.

- وفي المصباح المنير[4]: ساس زيد الأمر يسوسه سياسة: دبره وقام به.

---

(١) لسان العرب لابن منظور (٤/ ٧٤٧)، ط دار الحديث - القاهرة ٢٠٠٣م.

(٢) كتاب العين - الخليل بن أحمد الفراهيدي (٧/ ٣٣٦). دار ومكتبة الهلال تحقيق : د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي.

(٣) المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية القاهرة (ص٤٦٢)، مكتبة الشروق الدولية ط ٤، ٢٠٠٥م.

(٤) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ص١٧٧)، دار الحديث ط أولى ٢٠٠٠م.

وفي القاموس المحيط[1]: سست الرعية سياسة أمرتها ونهيتها، وفلان مجرب قد ساس وسيس عليه: أدّب وأدّب.

- وفي المعجم الوجيز[2]: الساسة قادة الأمم ومدبرو شئون العامة... السياسة: تدبير شئون الدولة.

- وفي الصحاح للجوهري[3]: فلان مجرب قد ساس وسيس عليه: أي أمر وأمِّر عليه، وفيه أيضا: تقول فلان ولي وولي عليه كما يقال: ساس وسيس عليه، وفيه: يقال آل الأمير رعيته يؤولها أوْلاً: ساسها وأحسن رعايتها.

- وقال الأصمعي: المعاناة والمقاناة: حسن السياسة[4].

وقد جاء في الحديث الشريف: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ...»[5].

ومعنى تسوسهم الأنبياء «أي يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء بالرعية»[6].

---

(١) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: محمد بشير الأدلبي - المكتبة العلمية بيروت ط أولى ١٩٨١ ١/ ٧١٠.

(٢) المعجم الوجيز، (ص٣٢٨)، ط وزارة التربية والتعليم بمصر ١٩٩٨م.

(٣) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - للجوهري إسماعيل بن حماد ٣/ ٩٣٨، ٤/ ١٦٢٧، ٦/ ٢٥٢٩ - ت أحمد عبد الغفور عطا ط رابعة ١٩٩٠ دار العلم للملايين بيروت.

(٤) تهذيب اللغة للأزهري أبي منصور محمد بن أحمد - ت: د عبدالحليم النجار (٣/ ٧٧) الدار المصرية للتأليف والترجمة - مصر - بدون.

(٥) متفق عليه رواه البخاري ك الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل برقم (٣٢٢١) [ج ٦/ ص ٢٦٤٢]، ومسلم ك الإمارة باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٥) [ج ٥ - ص ٢٤١٢].

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد بن الجوزي (ابن الأثير)، (٢/ ١٠٣١) المكتبة العلمية بيروت ط ١٩٧٩.

فمن تأمل في هذه النقول تبين له أن السياسة تصرف يُناط بمن له ولاية ورئاسة وإمارة، وأن جوهر هذا التصرف هو الرعاية والاستصلاح، وأن وسائله وأنماطه تختلف وتتباين ولكنها تعتمد على المعاناة والمقاناة والبذل، لتثمر في النهاية صلاح الرعية واستقامة أمورها.

كما يتبين للمتأمل في تلك النقول وغيرها أن كلمة السياسة كلمة عربية أصيلة[1]، ولا يصح الالتفات إلى قول من زعم بأنها معربة أو منقولة؛ إذ لا دليل على ذلك البتة[2]، واستعمالات العرب لهذه الكلمة أكبر دليل على ذلك.

السياسة في اصطلاح الفقهاء:

عرف الإمام الطرابلسي السياسة بأنها: شرع مغلظ[3] أي أنها عبارة عن تغليظ العقوبة على الجاني على وجه السياسة دفعًا لمفاسد وشرور يخشى منها، وهذا التعريف يحصر مجال السياسة الشرعية في العقوبات وحسب، بل في زاوية واحدة من زواياها وهي: التغليظ.

ويبدو أن هذا الاتجاه في التعريف غالب على الفقه الحنفي، يدل على ذلك استعمالاتهم للفظ السياسة في مواضع الحديث عن تغليظ العقوبات، كقول السرخسي في المبسوط في معرض تأويله لقتل الصديق لامرأة اسمها أم قرفة ـ والأحناف لا يرون الكفر وحده مبيح للقتل ـ قال: «ويحتمل أنه

---

(١) انظر التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لأبن تيمية. تأليف فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ٥ - دار الوطن للنشر - الرياض، ط أولى ١٤٢٧هـ

(٢) انظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي (ص٣١)، ط دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا مصر ط ١، ١٩٨٩م.

(٣) معين الحكام فيما تقرر بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين الطرابلسي (ص١٦٩)، ط دار الفكر بيروت

كان من الصديق ﷺ بطريق المصلحة والسياسة كما أمر بقطع يد النساء اللاتي ضربن الدف لموت رسول الله ﷺ»[1].

وفي الدر المختار: «عرفها بعضهم - أي السياسة - بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسمًا لمادة الفساد»، قال ابن عابدين[2] شارحًا: «وقوله: لها حكم شرعي معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم يُنص عليها بخصوصها؛ فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد؛ لبقاء العالم»[3].

وهذا الاتجاه في التعريف غير مستساغ ولا مقبول، إلا إذا كان استعمالاً خاصًا لا يلغي المعنى العام، ويبدو - والله أعلم - أن هذا هو الواقع، بدليل قول الإمام ابن نجيم[4]: - وهو حنفي - «وظاهر كلامهم هنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي»[5].

---

(١) المبسوط ابوبكر محمد بن أبي سهل السرخسي (١٠/ ١١٠) دار المعرفة بيروت ط ١٤٠٦هـ.

(٢) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، ولد سنة ١١٩٨هـ في دمشق. له مؤلفات منها: رد المحتار على الدر المختار. وتوفي سنة ١٢٥٢هـ في دمشق. انظر: الأعلام للزركشي (٦/ ٤٢).

(٣) رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين) دار الكتب العلمية (١٥/ ٣٣).

(٤) ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم الحنفي، فقيه حنفي، ولد في القاهرة سنة ٩٢٦هـ، هو من العلماء المصنفين، ومن مصنفاته: الأشباه والنظائر، والبحر الرائق شرح كنـز الدقائق، والفوائد الزينية في فقه الحنفية، توفي في القاهرة سنة ٩٧٠هـ.

(٥) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن إبراهيم (ابن نجيم)، (٥/ ١١)، دار الكتاب الإسلامي.

وكلام ابن نجيم ـ وإن كان واردًا في معرض تعليقه على قول بعض الأحناف بجواز حبس السارق بعد قطعه وهو تغليظ للعقوبة ـ إلا أن عبارته جاءت شاملة واسعة تشعر بأن تغليظ العقوبة أحيانا داخل في السياسة وليست هي منحصرة فيه.

ويقول ابن عابدين معلقًا على ما جاء في التمهيد من تفسير السياسة بمعناها اللغوي: «قلت: وهذا تعريف السياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل..»[1]، وكلام ابن عابدين هذا يدل على أن ورود السياسة في كتب الأحناف على أنهاشرع مغلظ أو تغليظ لعقوبة حسمًا لمادة الفساد هو مجرد استعمال خاص، وليس تعريفًا جامعًا مانعًا.

ولو أن الأحناف أو غيرهم قصدوا حصر السياسة في تغليظ العقوبات لكان ذلك خطًا بالقطع؛ لأن هذا الحصر ـ إن وجد ـ مخالف للغة وللواقع التطبيقي في زمن النبوة والخلافة الراشدة، فأما اللغة فقد سبق أن السياسة فيها أو سع بكثير من مجرد تغليظ العقوبة دفعًا لفساد العالم، بل إن صحيح اللغة يدل على أن السياسة تميل إلى اللين في التعزير والعقوبة، فقد جاء في تهذيب اللغة: «يقال للرجل إذا كان رقيقًا حسن السياسة لما يلي: إنه لين العصا ...

وقال معين بن أوس المزني:

عليه شريب وادع لين العصا	يساجلها جماته وتساجله»[2]

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٨).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري ٣/ ٧٧

وفي كتاب العين: «السياسة فعل السائس: الذي يسوس الدواب سياسة: يقوم عليها ويروضها»[1].

وأما في الواقع التطبيقي في زمن النبوة والخلافة الراشدة فهناك من الشواهد والحوادث ما يدل على أن السياسة أوسع من ذلك المفهوم الضيق بكثير، وأنها أقرب ما يكون إلى المعنى اللغوي، فرسول الله ﷺ ترك قتل عبد الله بن أبي وقال: «لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»[2]، وهذا عين السياسة، وترك إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم؛ لكون قريش حديثي عهد بجاهلية، وهذا من المصلحة التي تقوم عليها السياسة، وترك تأديب الأعرابي الذي بال في المسجد، وأبو بكر ﷺ جمع القرآن وعهد لعمر بالخلافة، وعمر دون الدواوين وترك الأمر شورى في ستة من أصحاب رسول الله ﷺ، وعثمان جمع المصحف وحرق ما عداه من المصاحف في الأمصار... وكل هذا من تصرفات السياسة الشرعية التي يقوم بها الإمام، والمفترض أن تكون هذه التصرفات من النبي ﷺ ومن خلفائه رضوان الله عليهم هي الأصل للسياسة فكيف يحصر مفهومها في مجرد تغليظ العقوبة؟

إن السياسة أوسع بكثير من هذا المفهوم الضيق، إنها في الإسلام نابعة من جملة عظيمة من المبادئ والتعاليم والقيم والأحكام جاء بها القرآن

---

(١) كتاب العين (٧/ ٣٣٦)

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك التفسير باب قوله: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ . الآية برقم (٤٥٥٢) [ج٨ - ص ٣٧١٣]، ومسلم ك البر والصلة باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما برقم (٤٦٨٩) [ج٧ - ص ٣٢٧٢].

والسنة، تهدف إلى دفع الناس من قبل كبارهم ومسئوليهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة، ولذلك قيل: «السياسة هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل»[1].

وأصدق التعاريف الفقهية للسياسة ما جاء عن ابن عقيل[2] الحنبلي حيث قال: «السياسة ما كان من الأفعال؛ بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»[3].

فهذا التعريف يتسع ليشمل كل ما يقرب الناس من الصلاح ويبعدهم عن الفساد، من ألوان التصرفات وصنوف التدابير؛ سواء كانت المصالح أو المفاسد دنيوية أو أخروية، وسواء كان التدبير والتصرف في الشئون الداخلية أو الخارجية، فكل ما يجعل حال الناس على الصلاح هو من السياسة.

غير أن هذا التعريف فيه نوع من التعميم الذي يبعدنا بعض الشيء عن الدقة والتحديد؛ لذلك يجب أن نبحث عن تعريف أكثر تحديدًا وأكثر شمولاً في ذات الوقت، ونستطيع به أن نمهد لدراسة النظام السياسي الإسلامي والنوازل المتعلقة به.

وإذا كنَّا قد أعوزنا أن نجد لدى الأقدمين تعريفًا من هذا النوع الذي نريده فإن بعض المعاصرين قد شفى وكفى، فمن هذه التعاريف التي تتسم

---

(1) كتاب الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ص٨٠٨)، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٨.

(2) ابن عقيل: علي بن عقيل بن محمد البغدادي، أبو الوفاء، ولد ببغداد سنة ٤٣١هـ وهو فقيه أصولي، مقري، واعظ، ويعد شيخ الحنابلة في وقته ببغداد، كان حسن المناظرة، سريع الفنون. توفي سنة ٥١٣هـ. الكامل في التاريخ (٨/ ٢٩١).

(3) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/ ٣٧٢)، دار الجيل، بيروت ط ١٩٧٣.

بالشمول والتحديد تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله فقد عرف السياسة الشرعية فقال: «هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار؛ مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، والمراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتهم من نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية»[1].

وعرف الدكتور عبد الله القاضي السياسة الشرعية فقال: «هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شئون الأمة في حكومتها في تشريعها وقضائها وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم»[2].

ويلاحظ في التعريفين السابقين أنهما أضافا إلى مصطلح السياسة قيد الشرعية، والذي يبدو لي ـ والله أعلم ـ أن مصطلح السياسة الشرعية لم يكن موجودًا من قبل بهذا التقييد؛ نظرًا لأن السياسة هي الإصلاح، ولا إصلاح إلا بالشرع؛ فكان إطلاق مصطلح السياسة بدون قيد كافيًا في إفادة المطلوب، ولكن مع ضعف العلم وكثرة الممارسات الحكمية التي تحسب على السياسة وهي في واقعها مخالفة للشرع اضطر العلماء لوضع قيد الشرعية، ولا شك أن هذا التصرف من العلماء مقبول، ومحمود أيضًا، وقد تيقظ العلماء لهذا

(١) السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الشيخ/ عبد الوهاب خلاف ط ١٩٨٨، دار القلم الكويت (ص١٥).

(٢) السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٣٣).

من زمن ليس بالقريب، فهذا ابن تيمية يضع كتابًا في السياسة يسميه «السياسة الشرعية في اصطلاح الراعي والراعية»، وهذا ابن القيم يضع كتابًا آخر يسميه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، وهذا علاء الدين الطرابلس يقسم السياسة إلى نوعين فيقول: «السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة... فالشرعية يجب المصير إليها»[1].

وعلى هذا المنوال سار العلماء من بعدهم.

والتعريف الذي أختاره ـ بعد هذه الجولة ـ للسياسة الشرعية هو أنها: «النظم والقواعد والأحكام والتصرفات التي تدبر بها شئون الدولة الإسلامية وتُسَيَّرُ بها أمورها داخليًا وخارجيًا، على وجه يحقق مقاصد الشرع في جلب المصالح ودفع المضار وفي تعبيد الخلق للخالق، دون مخالفة لأحكام الشرع أو تعدٍّ لحدوده».

وقد راعيت في هذا التعريف أن يكون شاملاً للنظم والأحكام النظرية مع التصرفات والممارسات العلمية؛ لسببين:

الأول: أن الممارسات السياسة لا تكون شرعيةً إلا إذا انطلقت من قواعد الشرع وأصوله وراعت قوانينه وأحكامه، ولا تكون عادلةً إلا إذا صدرت عن نظم وقواعد مرجعها ومردها إلى شريعة الله العادلة.

الثاني: أن علماء السلف رضوان الله عليهم قعَّدوا للسياسة ونظَّروا للحكم، بوضع النظريات والأحكام المستخلصة من القرآن والسنة والسيرة العلمية لرسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين، فيما أسموه بالأحكام السلطانية وغيرها، وإن لم يصنفوها تحت مصطلح «السياسة».

---

(١) معين الحكام للطرابلسي (ص١٦٩).

أما اشتمال التعريف لتدبير شئون الدولة الخارجية فأمر طبيعي؛ لأن السياسة إن قصرت اهتمامها على الشأن الداخلي دون الخارجي لم تحقق مصالح الرعية، ولم تكن كذلك شرعية؛ لأن المهام الخارجية التي تناط بالحكومة الإسلامية قد وردت مفصلة في القرآن والسنة، وذكرها العلماء في كتبهم في أبواب السير والجهاد والمعاهدات والهجرة وغير ذلك.

وإذا كانت هذه المسائل قد تفرقت من حيث التصنيف الفقهي فقد تآلفت من حيث الموضوع؛ لذا يجب أن نتجه إلى جمع ما توحد موضوعًا وإن تفرق موضعًا.

أما قيد «دون مخالفةٍ لأحكام الشرع أو تعدٍّ لحدوده» فهو الركن الثاني من أركان الشرعية، أما الركن الأول: فهو أن يكون التصرف والتدبير على وجه يحقق مقاصد الشرع، وبغير هذين الركنين لا تكون السياسة شرعية.

ولست أقصد من هذا القيد أن تكون السياسة متوقفة على ما نطق به الشرع وما وردت به نصوصه، كلا، وإنما القصد هو ألا تخالف ما نطق به الشرع، وشتان بين الأمرين، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: «فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[1].

أما علم السياسة الشرعية فقد عرفه الشيخ عبد الوهاب خلاف بأنه «علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص».

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، (ص١٧-١٨)، تحقيق محمد جميل غازي مطبعة المدني، القاهرة.

والتعريف الذي أختاره لعلم السياسة الشرعية هو أنه:

«علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية داخليًا وخارجيًا، من النظم والقواعد التي تتفق مع أصول الشريعة، ولا تخالف أحكامها، وعن الأحكام التي تضبط التصرفات والممارسات السياسية بما يوافق الشرع».

ولزيادة الفائدة أشير إلى أن هذه التعاريف تقترب كثيرًا من التعاريف الوضعية للسياسة ولعلم السياسة، فقد عرف علم السياسة بأنه: علم الدولة ... ويشمل دراسة نظام الدولة وقانونها الأساسي ونظام الحكم فيها ونظامها التشريعي .... كما يشمل دراسة النظام الداخلي في الدولة والأساليب التي تستخدمها التنظيمات الداخلية كالأحزاب السياسية في إدارة شئون البلاد للوصول إلى مقاصد الحكم»[1].

وعرف أيضا بأنه: «معرفة كل ما يتعلق بفن حكم الدولة وإدارة علاقاتها الخارجية»[2].

ثانيًا: تعريف النظام السياسي:

النظام لغة[3]: الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، وكل خيط ينظم به لؤلؤ أو غيره فهو نظام، ونظام كل أمر ملاكه، والنظم: نظمك الخرز بعضه إلى بعض في نظام واحد، كذلك هو في كل شيء حتى يقال: ليس لأمره نظام؛

(١) انظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله (ص٦٦١). دار النهضة العربية ط٣، ١٩٦٨، مصر.

(٢) علم السياسة، مارسيل بريلو، ترجمة محمد برجاوي، من منشورات عويدات بيروت (ص١١).

(٣) انظر: لسان العرب مادة نظم (٨/ ٦٠٩) وما بعدها والمعجم الوسيط، (ص ٩٣٣).

أي لا تستقيم طريقته، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظمته، والنظام: العقد من الجوهر والخرز ونحوهما، والنظام: الهدى والسيرة، وليس لأمرهم نظام: أي ليس لهم هدى ولا متعلق ولا استقامة، ويقال ما زال على نظام واحد أي: عادة والجمع: نظم وأنظمة.

تعريف النظام السياسي عند القانونيين:

عرف بعض القانونيين النظام السياسي بأنه: «مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها، تبين نظام الحكم ووسائل إسناد السلطة وأهدافها وطبيعتها ومركز الفرد منها، وضماناته قبلها، كما تحدد عناصر القوى المختلفة التي تسيطر على الجماعة وكيفية تفاعلها مع بعضها، والدور الذي تقوم به كل منها»[1].

وعرفه البعض منهم بأنه: «القواعد الأساسية التي يتعارف عليها سكان كل دولة، واختيارهم لشكل الحكم فيها، والسلطات المخولة لأجهزتها الإدارية عند مباشرتها لاختصاصاتها، وسلطات الحاكم في علاقته بهم، ومدى حقوقهم والتزاماتهم قبل الدولة»[2].

وعرفه البعض بأنه: «أشكال ممارسة السلطة السياسية وأهداف تلك السلطة وغاياتها والفلسفة القائمة وراء تلك الغايات والأشكال»[3].

ومن خلال النظر في هذه التعاريف يتبين لنا أن النظام السياسي يشتمل على:

---

(١) النظم السياسية: ثروت بدوى (ص١١) دار النهضة العربية - القاهرة ط سنة ١٩٨٩.

(٢) النظم السياسية: د أبو اليزيد على المتيت (ص ٥)

(٣) انظر: الأنظمة السياسية ديحيى الجمل (ص١٥) دار النهضة العربية مصر.

١- الأسس التي تقوم على أيديولوجية معينة لتشكل في مجموعها القواعد الدستورية والتشريعية العامة للنظام السياسي، وتحدد للمؤسسات والأجهزة منهج العمل والممارسة، وتضبط العلاقة بين الدولة والأفراد.

٢- المؤسسات والأجهزة التي تتحرك في إطار القواعد والأسس لتحقق الغايات والأهداف المنوطة بالنظام، وشكل العلاقة بينها.

٣- الغايات والأهداف والمبادئ.

تعريف النظام السياسي الإسلامي:

وعلى ضوء ما سبق يمكن تعريف النظام السياسي الإسلامي بأنه: «الهيئة الكلية المكونة من مجموعة الأحكام الشرعية، وما ارتبط بها من تنظيمات وهيئات ومؤسسات، والخاصة بأحكام الدولة الإسلامية من حيث إقامتها وإدارتها وتحقيق غايتها، سواء منها الأحكام الكلية والقواعد العامة، أو الأحكام الفرعية الجزئية التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة أو دلت عليها، أو استنبطت منها بطرق الاستنباط المعروفة في أصول الفقه»[1].

والتعريف الذي أرتضيه للنظام السياسي الإسلامي هو: «الهيئة الكلية المنظمة للحكم الإسلامي والهادفة إلى تحقيق غاياته، والمكونة من الأسس الدستورية الشرعية ومن المؤسسات الحكمية الإسلامية، ومن الأحكام والضوابط الفقهية التي تضبط عمل الدولة وتنظم العلاقة بين مؤسساتها».

---

(١) تحطيم الصنم العلماني - محمد بن شاكر الشريف (ص ٤٤) (؟).

ثالثًا: تعريف الدولة:

الدولة (لغة): حصول الشيء في يد هذا تارة وفي يد هذا أخرى[1]، والدَّولة والدُّولة لغتان، ومنه الإدالة[2]، ويقال الدُّولة في المال والدَّولة في الحرب[3] «وقد وردت كلمة دولة في القرآن بمعنى الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات، ولم تكن تستخدم إذ ذاك بالمفهوم السياسي المعروف حتى جاءت في عهود متأخرة التنظيمات القبلية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة، فوظفت هذه الكلمة لتمييز هذه السلطة السياسية لهذه المنظمات وللدلالة على الهيمنة السياسية العسكرية، ويظهر جيدًا هنا الترابط بين المعنى القديم والجديد إذا لاحظنا عدم افتراق الهيمنة الاقتصادية عن الهيمنة السياسية غالبًا»[4].

تعريف الدولة عند القانونيين:

أما تعريفها في الاصطلاح القانوني فهي -كما عرفها الأستاذ الإنجليزي هولاند- «مجموعة من الأفراد يقطنون إقليمًا معينًا ويخضعون لسلطان الأغلبية أو سلطان طائفة منهم»[5].

---

(١) انظر: معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء - د. سامي محمد الصلاحات، مطبعة الشروق الدولية(ص١١٢).

(٢) كتاب العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي(٨/ ٧٠).

(٣) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس - ت عبد السلام هارون - دار الجيل بيروت ٢/ ٣١٤ مادة دول.

(٤) انظر: نظام الدولة في الإسلام - د. محمود الصاوي (ص ٦٨ - ٧٠) والسياسة الشرعية، د فرحات عبد العاطي سعد - دار الأندلسي الخضراء ط ١٤٢٥هـ ص ٣٥.

(٥) نظام الحكم في الإسلام (ص ١٧).

وعرفها المستشار عمر الشريف بأنها: «مجموعة من الأفراد تقطن على وجه الاستقرار أرضًا معينة وتخضع لحكومة»[1].

وعرفت أيضًا بأنها: «مجموعة الإيالات ـ سلطات الدولة ـ تجتمع لتحتضن السيادة على أقاليم معينة لها حدودها ومستوطنوها»[2].

ومن هذه التعاريف يمكن أن نحدد عناصر الدولة بأنها:

١- الشعب (السكان).

٢- الإقليم.

٣- السيادة أو السلطة [3].

تعريف الدولة الإسلامية:

يمكن تعريفها بأنها: مجموعة الأفراد المسلمين بحسب الغالب يقيمون في دار الإسلام ويلتزمون التزامًا حتميًا وقاطعًا بالقواعد والضوابط الإلهية في نظام العقيدة والتشريع، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال لأحكام الشريعة الإسلامية وكفالة تحقيق ما أمرت به»[4].

---

(١) مذكرات في نظام الحكم والإدارة المستشار عمر الشريف (ص ٨) مطبعة السعادة مصر ط ١٩٩٧ م.

(٢) معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء د سامي الصلاحات (ص ١١٢) مطبعة الشروق الدولية.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته - دوهبة الزحيلي (٨/ ٦٣١٧) والعلاقات الدولية في القرآن والسنة د. محمد على الحسن مكتبة النهضة الإسلامية - عمان - الإدارية - ط ثانية سنة ١٩٨٥(ص ١١).

(٤) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د عبد الستار أبوغدة - بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١ (ص٢٦٣).

والتعريف الذي أرتضية للدولة الإسلامية هو: «مجموعة من الأفراد ـ مسلمين وغير مسلمين ـ يستوطنون دار الإسلام وتحكمهم سلطة تخضع لسيادة الشرع وتخضعهم له».

ومن هذا التعريف يتبين لنا الآتي:-

١- أن السكان في دولة الإسلام يتكونون من مسلمين وغير مسلمين (كأهل الذمة).

٢- أن الإقليم الذي يقيمون عليه هو دار الإسلام، وهى كل أرض يظهر فيها حكم الإسلام ولوكان غالب أهلها غير مسلمين.

٣- أن السلطان فيها يخضع لسيادة الشرع ويلتزم بأحكام الشريعة.

٤- أنها دولة لها رسالة كبرى؛ فهي تسعى لإخضاع الخلق لشريعة الخالق.

رابعًا: تعريف الخلافة أو الإمامة:

الخلافة أو الإمامة الكبرى عبارة عن «نظام حكم إسلامي يقوم فيه الخليفة مقام سيدنا محمد ﷺ في تصريف أمور الأمة وتدبير شئونها لما فيه مصلحتها في الحياتين الأولى والآخرة»[١].

وقد وردت عن العلماء عدة تعاريف للخلافة أو الأمامة الكبرى منها:

١- تعريف الجويني: «الإمامة: رياسة تامة وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الـدين والدنيا»[٢].

٢- تعريف الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[٣].

(١) الخلافة بين التنظير والتطبيق (ص ٣٤٣) أ. محمد المرداوي ط أولى ١٩٨٣م.

(٢) غياث الأمم (ص ١٥).

(٣) الأحكام السلطانية والولايات الدينية على بن محمد الماوردى (ص ٥) دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٩٨٥.

٣- تعريف ابن خلدون: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[١].

٤- صاحب العقائد النسفية: «نيابتهم عن الرسول ¼ في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع»[٢]

٥- تعريف صاحب الدر المختار: «استحقاق تصرف عام على الأنام»[٣].

ولو أننا تفحصنا التعاريف السابقة وانتزعنا ما فيها من أركان تفرقت في أنحائها لأمكن وضع تعريف جامع للخلافة أو الإمامة العظمى كالآتي: «نظام حكم إسلامي، يخضع فيه الحاكم لسيادة شريعة الإسلام، ويستمد سلطانه من الأمة الإسلامية، فيستحق بذلك تصرفًا عامًا، يخلف به النبي ¼ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ويحمل به الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية».

* * *

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ١٩١) دار ابن خلدون الإسكندرية مصر.

(٢) شرح العقائد النسفية سعد الدين التفتازاني - ت د أحمد حجازي السقا ص ١٧٩- مكتبة الكليات الأزهرية - ط أولى سنة ١٤٠٧هـ

(٣) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (١/ ٥٤٨) دار الكتب العلمية - بيروت.

الفصل الأول

الإسلام دين ودولة

الفصل الأول

الإسلام دين ودولة

يغلب على ظني أنه لم يخطر ببال أحدٍ من خلق الله ـ مسلمهم وكافرهم وعالمهم وجاهلهم وحاضرهم وباديهم من لدن هجرة النبي ﷺ إلى أوائل القرن الفائت ـ أن زمانًا سيأتي، يظهر فيه رجال ينتهزون كل فرصة تسنح؛ ليطلقوا صيحتهم المنكرة: «إن الإسلام دين بلا دولة».

ولئن كان هذا الذي جرى عجيبًا وغريبًا فالأشد منه عجبًا وغرابة أن تجد هذه الفرية الكبرى من يدنى لها سمعه ويصغى لها قلبه، فإذا بها ـ بعد أن كانت بين الدعاوى نشازًا قبيحًا مستهجنًا ـ تزاحم الأقوال والمزاعم.

وأحسب أنه لولا ذلك لكان من الرأي والحكمة أن تُطرح فلا يلتفت لها، ولا تحظى بأدنى عناية أو اهتمام؛ لكنه الاضطرار الذي ألجأ إليه ضعف العقول وسذاجة التفكير والهزيمة النفسية والفكرية التي ولدت الانبهار بكل ما جاء به الغرب أو نقله لنا المتغربون عن الغرب.

لقد استيقظ العالم الإسلامي يومًا على صوت الشيخ علي عبد الرازق وهو يصيح في الأمة: «بأن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولا لدعوة دينه خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من

هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا، ولا مؤسسَ دولة، ولا داعيًا إلى ملك»[1].

وإذا كان الشيخ قد استخدم هنا مصطلح الملك وكرره - وهو مصطلح غير مناسب لوظيفة النبي ﷺ ولا لطبيعة الدولة الإسلامية - لينفر الخلق من مبدأ: «الإسلام دين ودولة» فإنه في المقابل حاول أن يغريهم أو يغرر بهم بهذا التزيين الزائف:

«ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها، إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًا يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين»[2].

«الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري، وهدايته إلى ما يدنيه من الله جل شأنه، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية، التي أعدها الله لعباده الصالحين، هو وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها، تلك دعوة قدسية طاهرة لهذا العالم أحمره وأسوده أن يعتصموا بحبل الله الواحد وأن يكونوا أمة واحدة، يعبدون إلهًا واحدًا ويكونون في عبادته إخوانًا، تلك

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، للشيخ على عبد الرازق دار مكتبة الحياة بيروت، تعليق د. ممدوح حقي (ص١٣٦).

(٢) المصدر السابق (ص١٤١).

دعوة إلى المثل الأعلى لسلام هذا العالم»[1].

وبعد أن استخف الشيخ بعقول الناس بهذا الأسلوب الرخيص، وصور لهم أن اتصاف الإسلام بأنه دين ودولة يسلبه قدسيته وطهره ويؤخره عن أن يكون «دعوة إلى المثل العليا لسلام هذا العالم» ومن ثم فلا مناص من التسليم بأنه: «يا بعد ما بين السياسة والدين»، بعد هذا التصوير الذي يزين الدين بغير دولة ويشين الدولة والسياسة حتى ولو خالطها الدين؛ طفق الشيخ يبصق على هذه الدنيا بما فيها من دولة وسياسة: «كل ذلك من أغراض وغايات أهون على الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول وحبانا من عواطف وشهوات، وعلمنا من أسماء ومسميات، هي أهون على الله تعالى من أن يبعث لها رسولاً، وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشغلوا بها وينصبوا لتدبيرها»[2].

وكأن الشيخ يلاعب صغارًا أو يروض أغمارًا ليلهيهم عن طلبتهم ويصرفهم عن حاجتهم فيقبحها لهم ويوقحها في عيونهم !!

وعلى أثر الشيخ قام آخرون، وعلى دربه سار سائرون، وبدعواه قال مدعون، فهذا الدكتور فرج فودة يرفع صوته أكثر ـ وقد ذهبت الوحشة وتبددت الغربة ـ فيحكم ويعقب ويصادر في سياق واحد: «يري أعداؤنا أن الفصل مستحيل وأن الخلط فريضة دينية، وأن الإسلام دين ودولة، وأن من يقبل الدين ويرفض الدولة إنما ينكر معلومًا من الدين بالضرورة، يقصدون بالمعلوم من الدين (تنظيمه) في زعمهم لأمور الحكم وشئون السياسة، وهم

(١) المصدر نفسه (ص١٥١).

(٢) المصدر نفسه (ص١٥٤).

في ادعائهم لا يقيمون الحجة ولا يفحمون، بل هم في كل واد يهيمون، فهم يحيلونك إلى القرآن، فإن ذكرت أنه لا ينطق بلسان وأنه لم يتناول أسلوب اختيار الحاكم أو طبيعة نظام الحكم ببيان أحالوك للشورى، فإن سألت عن كنهها في تفسيرهم وعن مدى إلزامها للحاكم اختلفوا عليك وتنازعوا إلا على تكفيرك وأحالوك إلى السنة، فإن ذكرت أن عهد الرسول مرتبط به وأنه لا يقوم حجة على اللاحقين؛ فأين هو الحاكم الذي لا ينطق عن الهوى والذي يوحي إليه بما يفصل؟ قذفوا بك إلى حكم الراشدين، فإن ناقشت أو جادلت أو حللت هاجوا وماجوا وادعوا أنك دخلت المناطق المحرمة، فإن واجهتهم بالمنطق تمنطقوا بإلغاء العقل، وإن واجهتهم بأخطاء الصحابة استعاذ البعض وأعلن البعض الآخر أن أخطاء المسلمين ليست حجة على الإسلام، وهو قول مقبول لكن من قال إننا نتعرض للإسلام؟ الإسلام في القلب والعقل معا، لكننا نحتج على دعوتهم للحكم بالإسلام وهو شيء جد مختلف[1].

هذه هي التي يسميها الناس: العلمانية[2] ومن أبرز دعاتها: الدكتور

---

(١) حوار حول العلمانية، د فرج فودة (ص١٥) دار ومطابع المستقبل بالفجالة بمصر والمعارف ببيروت.

(٢) العلمانية (secul arism)، هي اللادينية بالمعنى الحرفي للكلمة أي: ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد، وهي - كما تقول دائرة المعارف البريطانية - حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالدنيا وحدها، وفي المعجم الدولي الثالث الجيد: هي اتجاه في الحياة يقوم على مبدأ أن الدين يجب ألا يدخل في الحكومة، وصارت في الكتب الإسلامية المعاصرة تعني: فصل الدين عن الدولة، انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ط١، ١٩٩٨، مكتب الطيب، (ص٢١-٢٤).

فرج فودة، والدكتور فؤاد زكريا، والمستشار محمد سعيد العشماوي، والدكتور نصر حامد أبو زيد، وغيرهم، ومن تأمل أقوالهم وأقوال إمامهم الشيخ على عبد الرازق وتصفح ما ساقوه من شبهات زعموا أنها أدلة لم يجد إلا المجازفة والمكابرة، ويالها من مجازفة ومكابرة!!

إن المكابرة التي حملت طغاة قريش وصناديد مكة على تكذيب القرآن وعلى إيثار الأوثان على خالق الأكوان، قد ضنت عليهم بما يجعلهم يرتابون أو يترددون ـ ولو للحظة واحدة ـ في هذه الحقيقة التي استقرت في حضن يثرب وبين لا بتيها استقرار الجبال على ظهره هذه البسيطة؛ فلقد تعاملوا معها سلمًا وحربًا بلا تلعثم، بل إنها كانت قبل أن توجد هي الهاجس الذي قض مضاجعهم واستنفرهم مرة بعد مرة ليردوا من هاجروا من مكة ولو إلى الحبشة النائية، بدلاً من أن يتركوهم ويستريحوا من جوارهم الذي يكدر عليهم عبادتهم!

وإن المجازفة التي دفعت المستشرقين إلى ما دفعتهم إليه من الافتراء على الإسلام ورسوله وكتابه وتاريخه وحضارته قد فشلت في السيطرة على أقلام الكثيرين منهم؛ فلم تمنعهم من التصريح بهذه الحقيقة التي يكون إخفاؤها مبالغةً في الزراية بالعقل والتنكر للواقع والتاريخ.

فهذا توماس أرنولد المستشرق الشهير يصرح بأن النبي ﷺ كان «رئيسا للدين رئيسا للدولة»[1].

---

(١) the galiphale. Oxford، انظر: من فقه الدولة في الإسلام د. يوسف القرضاوي، دار الشروق ط، الخامسة ٢٠٠٧، (ص٢٨).

ويقول الأستاذ: جب: «عندها صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم وله قوانينه وأنظمته الخاصة به»[(١)].

ويقول الدكتور فتزجرالد: «ليس الإسلام دينا فحسب ولكنه نظام سياسي أيضا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر»[(٢)].

وغيرهم وغيرهم من أمثال: شاخت دينلليونو وستروثمان وما كدونالد، جميعهم أكدوا أن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول ﷺ أسس دينا ودولة، وأن الإسلام يشتمل على النظام السياسي والنظريات السياسية والقانونية»[(٣)].

لذلك ـ ولشدة وضوح الحقيقة في الإسلام وفرط تبديها ـ لم يكن غريبًا أن ينزعج العالم الإسلامي من كتاب على عبد الرازق وأن يستهجنوه، وكان من الطبيعي جدًا إن تصدر هيئة كبار العلماء بمصر بإجماع أربعة وعشرين عالمًا من كبار علماء الأزهر حكمًا على مؤلف الكتاب بإخراجه من زمرة

---

(١) Muhammed anism..p3 1949، انظر: من فقه الدولة في الإسلام (ص٢٨).

(٢) السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٣٥١)، بالهامش، النظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الريس (ص٢٩).

(٣) انظر: النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس ط٧، دار التراث القاهرة ١٩٧٩ (ص٢٩)، ومن فقه الدولة في الإسلام (ص٢٧-٢٨)، نظام الحكم في الإسلام - عبد القديم زلوم، ط السادسة ١٤٢٢-٢٠٠٢. (ص١٩).

العلماء[1]، ولم يكن مبالغة ولا تعسفًا أن يربط الناس بين بحثه هذا وبين إلغاء الخلافة في تركيا، وأن يغلب على ظنهم أنه أخذ هذا الكتاب كله سوى بعض الصياغات الشكلية عن واحد من المستشرقين الحاقدين على الإسلام[2]، خاصة وأنهم لاحظوا أنه يتحدث دائما عن المسلمين وكأنه أجنبي عنهم، فيذكرهم بضمير الغائب، كقوله: «والدين عند المسلمين»، «ولكنهم أهملوا»، «وقد فرقوا»، «وأولئك المسلمون»، «وذلك الزعم في المسلمين»، كما لفت نظرهم تعاطفه مع المرتدين وإدانته لأبي بكر في حربه لهم.

إن الحق الذي لا مرية فيه أن الإسلام دين ودولة، وأن النبي ﷺ أقام الدين الإسلامي وأقام كذلك الدولة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية مشتملة على النظرية السياسية، وعلى نظام الحكم، وعلى القواعد التي يقيم عليها المسلمون دولتهم، وليس من المبالغة ولا التهويل ولا الافتيات على الواقع والتاريخ ولا المزايدة على دين الله أن يقال: إن «الإسلام خلق الدولة الإسلامية من العدم، ومد أطرافها في كل الاتجاهات، وجعل منها دولة مرهوبة الجانب تدور في فلكها الدول وتتقرب إليها الممالك»[3].

وسوف أزيد هذه الحقيقة جلاءً في هذا الفصل، بإقامة الأدلة من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة.

وسوف أجلي عنها ما غشيها من الغبش وأزيح عنها ما رأن عليها من الدخن بدحض الشبهات ورد المفتريات.

---

(١) انظر: العلمانية النشأة والأثر زكريا فايد، الزهراء للإعلام العربي ط١، ١٩٨٨م (ص١٨٨).

(٢) المصدر السابق (ص١٨٥).

(٣) الإسلام وأوضاعنا السياسة، عبد القادر عودة، كتاب المختار، ١٩٧٩م، (ص١١٤).

الأدلة الشرعية
على اشتمال الإسلام على نظام للحكم وعلى أنه دين ودولة

المبحث الأول: الأدلة من القرآن

أغلب الذي صنفوا في الفقه السياسي الإسلامي من القدماء اعتمدوا في الاستدلال على وجوب الإمامة على الإجماع وعلى فعل الرسول ﷺ، وإذا ذكروا من القرآن أدلة أو من السنة القولية ذكروها مفرقة، واستشهدوا بها في كثير من الأحيان على أنها مستند الإجماع؛ فلم يعتنوا بها عناية كبيرة؛ فبدا فقه الأحكام السلطانية وكأنه قد أعوزه الدليل من كتاب الله على وجوب الإمامة وعلى وجوب النظام السياسي في الإسلام.

الأمر الذي أوجد ثغرةً ينفذ منها العلمانيون وأشباههم إلى ما يريدون من إنكار النظام السياسي الإسلامي، ووصف الإسلام بأنه دين بلا دولة، معتمدين على أصل قد فرعوا منه سلفًا وهو إنكارهم لحجية الإجماع على هذه المسألة. وقد حذوا في هذا المسلك حذو على عبد الرازق الذي نعي على العلماء عجزهم حيث قال: «لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين - وإنهم لكثير - من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً، ولكن المنصفين من

العلماء والمتكلفين منهم قد أعجزهم أن يجدوا في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم؛ فانصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة، ومن الالتجاء إلى أقسية المنطق وأحكام العقل تارة أخرى»[1].

ثم صاح يعجب من ظاهرة خلو الكتاب العزيز ـ وهو الذي حوى تفصيل كل شيء ـ من ذكر الخلافة: «إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، ثم لا تجد فيه ذكرًا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، إن في ذلك لمجالاً للمقال»[2].

ثم أعلن متحديًا: ودعا خصومه معجزًا:

«التمس بين دفتي المصحف الكريم أثرًا ظاهرًا أو خفيًا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسة للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ، تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك، وعلى كثب منك، فالتمس منها دليلاً أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهانًا، إلا ظنًا، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئا»[3].

وهذا المسلك من الشيخ على عبد الرازق ومن لفَّ لفَّه ينطوي على جملة من المغالطات:

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (ص٣٩).

(٢) المصدر السابق (ص٤٢).

(٣) نفس المصدر (ص ١٥١).

أولها: أنهم تصوروا وصوروا للناس أن عدم اشتمال القرآن على آية أو آيات تصرح بذكر الدولة أو الإمامة أو الخلافة وتدعو إلى قيام الدولة وتأمر بها يعني أن القرآن قد خلا منها ونفض يديه من مسئوليتها.

وأن القرآن لكي يقرر وجوب الإمامة ووجوب قيام الدولة على منهج الإسلام لا بد وأن يأمر بها أمرا مباشرًا في آية من الآيات كأمره بالصلاة أو الزكاة أو الجهاد أو غير ذلك.

وهذا تصور ساذج يدل سطيحة وينم عن عجلة؛ فكم من حقيقة من الحقائق المسلمة التي لا تجحد إلا إذا جحدت الشمس في ربعة النهار لم تنص عليها آية ولم تذكر في حديث من أحاديث النبي ﷺ، وإنما عرفت باستقراء الآيات والأحاديث واستقراء أحكام الشرع ومصادره وموارده، ولا يستطيع أحد أن يقول إنها ليست من القرآن والسنة، منها على سبيل المثال: أن الشريعة الإسلامية موضوعة لمصالح العباد في المعاش والمعاد، ومنها أن الإسلام قصد إلى حفظ الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ومنها: كثير من القواعد الفقهية الكبرى التي تضبط ما لا يحصى من الفروع.

وهذه الطريقة في الاستدلال أقوى بكثير من مجرد الاعتماد على نص أو نصوص قد يشغب عليها بادعاء نسخ أو تأويل أو غير ذلك، وهذه الطريقة هي التي يجب أن تعتمد في تقرير المسائل الكبار من مثل المسألة التي نحن بصددها.

ثانيها: أنهم نسوا ـ أو تناسوا ـ أن الأمر إذا تقرر بالبداهة وصار واقعًا جاثما متقررا فإن البناء عليه هو السلوك الحكيم، أما التنصيص على وجوده والبرهنة على تقرره حال كونه ثابتًا متقررًا ضرب من ضروب

السفسطة، وحالة من حالات الحمى الكلامية التي تربي الناس على الشك المنهجي الذي لم يثمر للبشرية إلا جدلاً فارغًا وسفسطة جوفاء.

ولقد تعامل القرآن الكريم وكذلك السنة المطهرة، مع هذه المسألة على أنها واقع متقرر، وحقيقة ثابتة بالبداهة؛ إذ لا يسوغ في بداهة العقول أن يكون لكل أيديولوجية في الأرض قوة تحميها ودولة ترعاها ونظام سياسي يقوم على مبادئها ـ برغم افتقارها في أصول قيامها إلى أحكام مفصلة ترسم ملامح الحكم والنظام والدولة ـ ثم لا يكون للإسلام ـ وهو الذي لم يترك صغيره ولا كبيرة في حياة النـاس إلا وضع لها من الإحكام ما يضبطها ـ دولـة ولا قوة ولا نظام !!

ثالثها: تقليلهم من شأن ما لم يذكر في كتاب الله تعالى صراحة، حتى ولو كان من المسائل التي أجمعت عليها الأمة، وأطبقت عليها أجيال المسلمين، وهذا مسلك في غاية التعسف وفي غاية الخطورة كذلك، خاصة إذا وجدناهم في مواضع أخرى يستدلون على أمور كبيرة ذات خطر بآثار موقوفة أو مقطوعة، وذلك مثل استدلالهم على وقتية الأحكام وجواز إلغائها بتغاير الأزمان بفعل خليفة واحد وهو عمر رضي الله عنه عندما علق سهم المؤلفة قلوبهم ـ وقد سموه إلغاءً ـ ومثل استدلالهم على أن دولة الإسلام التي أقامها الخلفاء ومن بعدهم كانت ثيوقراطية بعبارات غير مسندة إلى رجال ليسوا حجة من أمثال أبي جعفر المنصور.

إن القرآن الكريم لم يهمل صغيرة ولا كبيرة، قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾، ولكن لم يقل أحد من المسلمين بأن القرآن اشتمل بنصه على كل صغيرة وكبيرة، وإنما فهموا جميعًا أن القرآن الكريم حوى أصول كل شيء نافع، ثم دلنا على السنة وعلى غيرها من مصادر التشريع لتفصيل

ما أجمله مما يتعلق بالشرعيات، ودلنا على المنهج التجريبي وسائر مناهج التفكير القويم وحثنا على السير في الأرض والنظر في الكون والتفكر والتدبر والتعلم لتفصيل ما أجمله مما يتعلق بالكونيات، وما جاء في كتاب الله مفصلا ليس هو الغالب.

والآن نتعرض للأدلة من القرآن:

الدليل الأول:

يتمثل هذا الدليل في أن القرآن الكريم - من منطلق تعامله مع الواقع المتقرر والحقيقة المتقررة بالبداهية وبنائه عليها - قد أرسى المبادئ والأسس التي لا يقوم نظام صالح إلا عليها: كالعدل والشورى والطاعة والجماعة والالتزام بالمرجعية والدستور، وذلك في جملة من الآيات لا يمكن تنفيذها إلا بإقامة دولة ونظام على مقتضى ما جاءت به من قواعد وأحكام[1]. والواقع أن «جميع الآيات القرآنية التي نزلت بتشريع حكم من الأحكام التي تتعلق بموضوع الإمامة وشؤونها جاءت على أساس أن قيام الإمامة الشرعية والقيادة العامة في المجتمع الشرعي شيء مفروغ من إثباته ولا نقاش في لزومه ... فتشريع مثل هذه الأحكام يلزمه مسبقا المفروغية من تشريع حكم لزوم الإمامة وقيام الدولة الإسلامية في المجتمع المسلم، وهذا ينهينا إلى أن لزوم الإمامة وإقامة الدولة في المجتمع الإسلامي من بديهيات وضروريات الشريعة الإسلامية»[2].

---

(١) انظر: مجموعة بحوث فقهية د. عبد الكريم زيدان مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٤٠٢ (ص١٢).

(٢) الإمامة العظمي عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط دار طيبة الرياض ط ١، ١٩٨٧ (ص٤٩).

وهذه هي الآيات التي تقرر الأسس والمبادئ العامة لنظام الحكم:

١- قول الله ﷻ: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فهاتان الآيتان تضعان مع جملة مع الأحاديث ومع السيرة العملية لرسول الله ﷺ الأصل الأول والأكبر في النظام السياسي الإسلامي وهو الشورى، «وإقامة حكم الشورى يقتضي قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية، ولو لم يكن الإسلام دينًا ودولة لما تعرض لشكل الحكومة وبين نوعها»[1].

٢- قول الله عز وجل: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝﴾ [النساء: ٥٩].

فهاتان الآيتان من سورة النساء «هما أساس الحكومة الإسلامية، ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك إذا هم بنوا جميع الأحكام عليهما»[2]؛ ذلك لأنهما اشتملتا على ثلاثة أركان من أركان الحكم، الأول: وجوب العدل على ولاة الأمر، الثاني: وجوب الطاعة على الرعية تجاه ولاة الأمر، الثالث: الالتزام بالمرجعية العليا في كل ما يختلف فيه الرعية مع

(١) الإسلام وأوضاعنا السياسة (ص٨٨).

(٢) تفسير المنار محمد رشيد رضا، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٩٧٣م. ٥/ ١٦٨

حكامهم. فمن تأمل الآيتين وجد أن القرآن الكريم «قد فرض على أولى الأمر أداء الأمانات لأهلها، والحكم بين الناس بالعدل، ولقاء ذلك فرض على الناس طاعة أولى الأمر هؤلاء، كما أوجب على الأمة والدولة ـ بسلطاتها كلها ـ الاحتكام إلى المرجعية الإسلامية (الكتاب والسنة) في كل المنازعات... الأمر الذي يعني إسلامية المرجعية لسائر سلطات الدولة، وهذا هو جوهر ولب مفهوم إسلامية الدولة، ومعنى «الحكومة الإسلامية»[١].

وبرغم وضوح الآيتين ووضوح دلالتهما على المقصود، فإن الشيخ على عبد الرازق يهرب من برهانهما الساطع إلى الزعم بأن: «غاية ما قد يمكن إرهاق الآيتين به أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قوما منهم ترجع إليهم الأمور...»[٢]، ولكي لا نغرق في هذا التعميم المبهم امتن علينا بإرشادنا إلى البيان الشافي والجواب الكافي فقال: «وإذا أردت مزيدًا في هذا البحث فارجع إلى كتاب الخلافة للعلامة السير توماس أرنولد»[٣].

والشيخ الذين يأخذ بنواصينا لنقتفي درب توماس أرنولد لم ينقل لنا شيئا من أقوال المفسرين العظماء من أمة الإسلام، اللهم إلا إشارة مبهمة في سطور مقتضبة ونقول مبتسرة لا تزيد المسألة إلا غموضًا وإظلاما.

لذلك يجب أن نرجع إلى تفسير الآيتين في كتب التفسير التي اعتمدها العلماء، وتوارثها المسلمون جيلا بعد جيل؛ لنرى كيف أنهم فهموا منها أنها تؤصل للنظام السياسي الإسلامي، وهذه بعض النقول:

---

(١) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، (ص١٥٦)

(٢) الإسلام وأصول الحكم (ص٤١).

(٣) المصدر السابق (ص٤٠)

أ- في تفسير الآية الأولى: يقول ابن كثير: «قوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، أمر منه تعالى بالحكم بالعدل بين الناس؛ ولهذا قال محمد بن كعب وزيد بن أسلم وشهر بن حوشب: أن هذه الآية إنما نزلت في الأمراء، يعني الحكام بين الناس»[1]

ويقول الطبري: اختلف أهل التأويل فيمن عنى بهذه الآية فقال بعضهم: عنى بها ولاة أمور المسلمين ... عن زيد بن أسلم قال: نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]. وفي ولاة الأمر... وعن شهر قال: نزلت في الأمراء خاصة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]... وقال علي ﷺ: حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله وأن يؤدي الأمانة، وإذا فعل ذلك فحق على الناس أن يسمعوا وأن يطيعوا وأن يجيبوا إذا دعوا... وعن مكحول في قول الله تعالى: ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. قال: هم أهل الآية التي قبلها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]. إلى آخر الآية .... .

وقال آخرون: أمر السلطان بذلك أن يعظوا النساء..... عن ابن عباس: قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، قال: يعني السلطان يعظون النساء.

وقال آخرون: الذي خوطب بذلك النبي ﷺ في مفاتيح الكعبة، أمر بردها على عثمان بن طلحة...... عن ابن جريج قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن

---

(١) تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن كثير ١/ ٤٩٠ المكتبة القيمة القاهرة بدون

تؤدّوا ٱلأمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، قال: نزلت في عثمان بن طلحة بن أبي طلحة قبض منه النبي ﷺ مفتاح الكعبة ودخل بها البيت يوم الفتح فخرج وهو يتلو هذه الآية، فدعا عثمان فدفع إليه المفتاح، قال: وقال عمر بن الخطاب لما خرج رسول الله ﷺ وهو يتلو هذه الآية: فداه أبي وأمي ! ما سمعته يتلوها قبل ذلك! ... عن الزهري قال: دفعها إليه وقال: أعينوه.

قال أبو جعفر: وأولى هذه الأقوال بالصواب في ذلك عندي قول من قال: هو خطاب من الله لولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره في فيئهم وحقوقهم وما ائتمنوا عليه من أمورهم بالعدل بينهم في القضية والقسم بينهم بالسوية يدل على ذلك ما وعظ به الرعية في: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، فأمرهم بطاعتهم وأوصى الراعي بالرعية وأوصى الرعية بالطاعة كما: حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]. قال: قال أبي: هم السلاطين...».

وحتى الأقوال التي أوردها الطبري ولم يرجحها هي الأخرى تدل على أنها تخاطب ولاة الأمر، كل ما في المسألة أن هذه الأقوال تجنح للتخصيص بسبب خصوص السبب، وعلى كلٍ فإن علماء الأصول قد قرروا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[1].

---

(١) انظر: المحصول في علم الأصول محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٤/ ٧٧) جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض ط أولى ١٤٠٠هـ شرح التلويح على التوضيح لمسعود بن عمر التفتازاني ٢/ ١٠٩ مكتبة صبيح مصر.

وقد «روي ما يدل على العموم عن ابن عباس وأبيّ وابن مسعود والبراء بن عازب وأبي جعفر وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهم أجمعين وإليه ذهب الأكثرون»[1]، وقد سبق ترجيح شيخ المفسرين الطبري للعموم، وأكد ذلك بتفسيره الإجمالي حيث قال:

«فتأويل الآية إذا كان الأمر على ما وصفنا: إن الله يأمركم يا معشر ولاة أمور المسلمين أن تؤدوا ما ائتمنتكم عليه رعيتكم من فيئهم وحقوقهم وأموالهم وصدقاتهم إليهم، على ما أمركم الله بأداء كل شيء من ذلك إلى من هو له بعد أن تصير في أيديكم، لا تظلموها أهلها ولا تستأثروا بشيء منها ولا تضعوا شيئا منها في غير موضعه، ولا تأخذوها إلا ممن أذن الله لكم بأخذها منه قبل أن تصير في أيديكم، ويأمركم إذا حكمتم بين رعيتكم أن تحكموا بينهم بالعدل والإنصاف، وذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله، لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم»[2]

وقال النسفي: «خاطب الولاة بأداء الأمانات والحكم بالعدل بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾»[3].

وقال الزمخشري: «لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي (٥/ ٩٦-٩٧) دار الفكر بيروت ط ١٩٩٧

(٢) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (مجلد ٤ جزء ٥ صفحة ٢٠٢ - ٢٠٣) دار الفكر بيروت ط ١٩٩٥م

(٣) تفسير النسفي للإمام أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي وشركاه بدون (١/ ٢٣١).

بالعدل أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم، والمراد بأولي الأمر منكم: أمراء الحق؛ لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم؛ فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان»[1].

ب- في تفسير الآية الثانية: يقول الإمام الطبري بعد أن أورد أقوال السلف في تفسير أولى الأمر، وبعد أن روى خلافهم في ذلك، يقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة؛ لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة......فإذا كان معلوما أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل وكان الله قد أمر بقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ بطاعة ذوي أمرنا؛ كان معلومًا أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا هم الأئمة ومن ولي المسلمين دون غيرهم من الناس، وإن كان فرضًا القبولُ من كل من أمر بترك معصية الله ودعا إلى طاعة الله، وأنه لا طاعة تجب لأحد فيما أمر ونهى فيما لم تقم حجة وجوبه إلا للأئمة الذين ألزم الله عباده طاعتهم فيما أمروا به رعيتهم مما هو مصلحة لعامة الرعيّة، فإن على من أمروه بذلك طاعتهم، وكذلك في كل ما لم يكن لله معصية، وإذ كان ذلك كذلك كان معلوما بذلك صحة ما اخترنا من التـأويل دون غيره»[2].

(١) الكشاف للزمخشري ١/ ٤٠٥ مطبعة الاستقامة القاهرة ط ثانية ١٩٥٣

(٢) تفسير الطبري (م ٤ ج٥ ص ٢٠٧-٢٠٨).

أما ابن كثير فله رأي أخر لا يبعد كثيرا عن المقصود فيقول: «والظاهر أنها عامة في كل أولى الأمر من الأمراء والعلماء»[1].

ومثله الألوسي الذي قال: «وليس ببعيد على ما يعم الجميع لتناول الاسم لهم؛ لأنه للأمراء تدبير أمر الجيش والقتال وللعلماء حفظ الشرعية»[2].

وهذا الاتجاه لا يضر بما نحن بصدده لأنه لا ينفي أن عبارة (أولي الأمر) تشمل الأمراء، ثم إن اشتمالها للعلماء يؤكد المبدأ؛ لأن العلماء مراقبون للسلطة التنفيذية التي يمثلها الأمراء.

ويقول ابن عاشور[3]: «لما أمر الله الأمة بالحكم بالعدل عقب ذلك بخطابهم بالأمر بطاعة الحكام وولاة أمورهم؛ لأن الطاعة لهم هي مظهر نفوذ العدل الذي يحكم به حكامهم، فطاعة الرسول تشتمل على احترام العدل المشروع لهم وعلي تنفيذه، وطاعة ولاة الأمور تنفيذ للعدل، وأشار بهذا التعقيب إلى أن الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف».

وفي تفسير أبي السعود(٥): «وأولى الأمر منكم وهم أمراء الحق وولاة العدل كالخلفاء الراشدين ومن يُقتدى بهم من المهتدين وأما أمراء الجور فبمعزل من استحقاق العطف على الله تعالى والرسول في وجوب الطاعة لهم».

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٤٩١).

(٢) روح المعاني (٥/ ٩٦).

(٣) التحرير والتنوير- محمد الطاهر بن عاشور (٥/ ٩٦) الدار التونسية للنشر تونس ط ١٩٨٤.

(٥) تفسير أبو السعود ٢/ ١٩٣، دار إحياء التراث العربي بيروت.

ويقول الإمام القرطبي[1] «لما تقدم إلى الولاة في الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل تقدم في هذه الآية إلى الرعية فأمر بطاعته جل وعز أولاً وهي امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ثم بطاعة رسوله ثانيًا فيما أمر به ونهى عنه، ثم بطاعة الأمراء ثالثًا».

٣- قول الله تعالى من سورة المائدة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨].

وقوله تعالى في الآية بعدها تأكيدًا: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

وقوله بعد ذلك: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝﴾ [المائدة: ٥٠].

وقوله تعالى من سورة النساء: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٥]، وأمثال هذه الآيات التي تأمر بالتحاكم إلى منهج الله وبالرجوع إلى شريعته.

فهذا الأمر من الله تعالى لرسوله ﷺ بأن يحكم بين المسلمين بما أنزل الله ـ أي بشرعه ـ وخطاب الرسول ﷺ خطاب لأمته ما لم يرد دليل يخصصه به، وهنا لم يرد دليل على التخصيص، فيكون خطابًا للمسلمين جميعا بإقامة الحكم بما أنزل الله إلى يوم القيامة، ولا يعني إقامة الحكم والسلطان إلا إقامة الإمامة، لأن ذلك من وظائفها ولا يمكن القيام به على الوجه الأكمل إلا

(١) جزء ٥ صـ ٢٤٩

عن طريقها، فتكون جميع الآيات الآمرة بالحكم بما أنزل الله دليلاً على وجوب نصب إمام يتولى ذلك...»[1].

٤- قول الله تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، ففي هذه الآية يأمر الله نبيه داود عليه السلام أن يحكم بين الناس بالحق، وال في كلمة الحق للعهد[2]، والمقصود: احكم بينهم بحكم الله[3] وبالعدل الذي هو حكم الله[4] وبالحق المنزل من عند الله تبارك وتعالى[5].

وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت في ديننا ما يغيره وينسخه أو ما يخالفه، وحتى على فرض التسليم بأن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا فإن الآية تدل على أن الدين لا يتنافي مع الدولة وأن الدولة لا تتنافي مع الدين، هذا أقل ما يمكن أن تدل عليه الآية، وهو يكفي هنا ـ على الأقل ـ لتعضيد الأدلة الواردة في المسألة.

---

(١) الإمامة العظمى للدميجي (ص٤٨).

(٢) روح المعاني (١٣/ ٢٧٤).

(٣) الكشاف (٤/ ٦٩)، النسفي (٤/ ٣٩)، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي (٥/ ٤٤) دار الفكر بيروت ط ١٩٩٦، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العماوي ابو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٧/ ٢٢٣).

(٤) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني (٤/ ٥٦٦) دار الوفاء المنصورة مصر، ط ثانية ١٩٩٧م.

(٥) تفسير ابن كثير (٤/ ٣٢).

الدليل الثاني:

يتمثل هذا الدليل في جملة عظيمة من الآيات القرآنية التي لا يمكن تنفيذها ولا الاستجابة لأحكامها إلا إذا وجدت الدولة، فهي آيات تخاطب ـ بالأساس ـ أمة لها نظام ولها حكم نافذ، وهي أكثر من أن تحصى، منها الآيات التي شرعت أحكام الحدود: كحد السرقة وحد الزنى وحد القذف وحد الحرابة وأحكام القصاص والدية وسائر العقوبات التي لا يتصور تطبيقها إلا بوجود دولة وحكم(١)، ومنها آيات تنظم التصرفات والمعاملات من بيع وإيجار وهبة ووصية وحجر وتفليس ورهن ووكالة وكفالة وغير ذلك مما يسمى في التعريف الوضعي بالقانون المدني، وآيات تنظم الاقتصاد والإدارة، وآيات تشرع أحكام الزواج والطلاق والرضاعة والنفقة والحضانة والخطبة والعدة وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأسرة التي يمكن تسميتها بقانون الأحوال الشخصية، وآيات توجب جمع الزكاة من أهل الزكاة وصرفها في مصارف حددها القرآن الكريم، وأخرى للتضامن والتكافل الاجتماعي والتعاون على البر والتقوى، وكل هذه الأمور لا يقوم عليها ولا يمكن أن يضطلع بها إلا الحكومات والدول(٢).

ومنها آيات تأمر بإعداد القوة وبقتال الأعداء وبجهاد الأمم الكافرة، حتى لا تكون فتنة ويكن الدين لله، وآيات تنظم العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية وغيرها، ولا يمكن أن تناط مثل هذه الأحكام إلا بالقوة والإمارة.

---

(١) نظام الإسلام: الحكم والدولة محمد المبارك، ط دار الفكر (ص١٢).

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص٨٨).

إن مجموع هذه الأحكام الجنائية والمالية والدولية والدستورية لا يمكن أن يعقل إيرادها والإلزام بها ... إلا إذا كان القرآن يفرض على المسلمين تنظيم الحكم وإقامة الدولة... ولا يعقل أن يقدم الإسلام في قرآنه هذه الأحكام لدولة لا تؤمن به أو لا تقوم على أساس عقيدته ومبادئه، ولا يقول بغير هذا إلا من فقد رشده أو غالط نفسه أو قصد المراوغة والخداع[1].

الدليل الثالث:

ويتمثل هذا الدليل في أن القرآن الكريم أمر المسلمين بالاجتماع على الحق والاعتصام به حال كونهم مجتمعين غير متفرقين، وأمرهم أن يحافظوا على هذه الجماعة بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعاون على البر والتقوى.

قال تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٣].

وقال ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٥]، وقال: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٠٤﴾ [آل عمران: ١٤]، وقال: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ٤١﴾ [الحج: ٤١]، وقال: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقال: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

---

(١) نظام الإسلام الحكم والدولة (ص١٥).

ووجه الدلالة في هذه الآيات وغيرها هو أن تنفيذ ما جاءت به من أوامر متوقف على وجود دولة إسلامية، ولا يمكن أن يتم في ظل دولة غير إسلامية لا تتفق مراميها وأهدافها مع مرامي وأهداف الجماعة المؤمنة، فواجب إقامة الجماعة والمحافظة عليها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير والتعاون على البر والتقوى وعدم التنازع والتفرق الذي يذهب القوة لا يتصور القيام به إلا في أحضان دولة قائمة على أصول إسلامية.

الدليل الرابع:

ويتمثل هذا الدليل في أن الله تبارك وتعالى وعد المؤمنين في كثير من الآيات أن يورثهم الأرض وأن يستخلفهم فيها وأن يمكن لهم إن هم آمنوا واتقوا وعبدوا الله تعالى ووحدوه، وهذا التمكين والاستخلاف لا يتصور وجوده ولا حصوله للمسلمين ـ في عالم لا تتمكن فيه إلا الدول والنظم والجيوش ـ إلا بدولة ونظام وجيش وقوة، من هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، وقال ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥].

الدليل الخامس:

ويتمثل في الاستدلالات التي استدل بها العلماء بآيات متفرقات، من أهمها:

أ- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، فهذه الآية تدل على وجوب إيجاد الدولة ونصب الإمام.

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن الله سبحانه أوجب على المسلمين طاعة أولى الأمر منهم وهم الأئمة، والأمر بالطاعة دليل على وجوب نصب وليٍّ الأمر، لأن الله لا يأمر بطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب، فالأمر بطاعته يقتضي الأمر بإيجاده، فدل على أن إيجاد إمام للمسلين واجب عليهم[1].

ب- وقول الله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤].

ووجه الاستدلال أن المقصود بقوله: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ النبي محمد ﷺ؛ إذ حسده اليهود منذ أن أقام الدين على أساس الدولة، ظنًا منهم أن تدبير شئون الحكم والسياسة مما يطعن في نبوءته، فكان الرد أن هذا الذي اضطلع به الرسول ﷺ لم يكن بدعا في النبوات، بل لقد سبق أن آتى الله تعالى الملك العظيم لمن سبق من الأنبياء... فالإسلام إذن قائم على قاعدة الدولة منذ قدر له أن يكون تشريعا[2].

جـ- قول الله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾ [البقرة: ٣٠].

---

(١) الإمامة العظمى للدميجي (ص٤٧).

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٨٢ (ص٣٢٨).

قال ابن كثير: «قد استدل القرطبي وغيره بهذه الآية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ على وجوب نصب الخليفة ليفصل بين الناس فيما اختلفوا فيه ويقطع تنازعهم وينتصر لمظلومهم من ظالمهم ويقيم الحدود ويزجر عن تعاطي الفواحش إلى غير ذلك من الأمور المهمة التي لا تمكن إقامتها إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب...»[1].

د- وقول الله عز وجل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [الحديد: ٢٥]..

ففي هذه الآية ذكر الله تعالى أنه «أرسل الرسل وأنزل الكتاب والميزان لأجل قيام الناس بالقسط، وذكر أنه أنزل الحديد الذي به ينصر الحق، فالكتاب يهدي والسيف ينصر»[2].

فالكتاب والميزان هما دستور الدولة الإسلامية، والحديد والسيف هما قوة الدولة وهيمنتها وهيبتها، ولا شك أن اجتماعهما لا يكون إلا بقيام دولة تهدي وتحكم وتقضي بالكتاب والميزان، وتنفذ وتحمي وتضبط بالسيف والسنان.

* * *

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٧٠).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٨/ ١٥٨).

المبحث الثاني: الأدلة من السنة القولية

لا يشك منتسب للإسلام في أن السنة النبوية ـ قولية وعملية ـ هي الأصل الثاني بعد كتاب الله تعالى، وأنها حجة على العباد، إلا من شذ، ولا عبرة بمن شذ، ولا يشك منتسب لأهل السنة والجماعة في أن ما جاء في صحيح البخاري ومسلم رضي الله عنهما صحيح، وأن الأمة تلقتهما بالقبول، وأن ما صححه علماء الحديث المعروفون مما ورد في السنن والمسانيد والمصنفات وغيرها أو حسنوه فهو مقبول، إلا من شذ ولا عبرة بمن شذ.

وإذا كان هناك من العلمانيين من يتنكر للسنة أو يشكك في حجيتها، فإن الحجة قائمة عليه في المسألة التي نحن بصددها بأدلة القرآن التي سردناها آنفا، ولكننا أبدًا لن ننساق وراءهم في كل فج سلكوه، ولن نتنزل معهم إلى كل حضيض هبطوا فيه.

وسوف نظل أبدا نرفع سنة نبينا ﷺ فوق رؤوسنا، ونشهد بها في كل موقف، ونستن بها على كل صغير مهما دق وكل كبير مهما عظم؛ ذلك لأننا مسلمون أتباع نبي لا ينطق عن الهوى، ولأننا مؤمنون نتعبد لله بقرآن دلنا على سنة الرسول وأمرنا بطاعته واتباع منهجه والاقتداء والتأسي به.

ولو أننا فرضنا جدلاً ـ وهذا بالطبع محال ـ أن القرآن الكريم لم يتعرض قط لموضوع الدولة، وليس فيه ـ البتة ـ ما يشير من قريب أو بعيد إلى نظام سياسي للمسلمين منبثق من شريعتهم وقائم على أصول دينهم، لو تنزلنا كل التنزل وفرضنا ذلك المحال لما أعجزنا أبدًا أن نجد في سنة نبينا ﷺ ما

يشهد بقوة لوجود الدولة، بل ويوجب بحسم أن نقيمها، وليس لنا بعد ذلك أن نساءل الله عز وجل: لِمَ لَمْ تذكر هذه المسألة على جلالتها في كتابك؟ ووكلت بيانها إلى نبيك؟ ليس لنا ذلك؛ لأن هذا هو شأن الله، ونحن عبيده نسمع له ونطيع، ونستجيب لقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، ولقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧].

ولكن ـ ولله الحمد ـ قد امتن المولى علينا وشفا صدورنا بأن ضمن هذه القضية الكبيرة كتابه، ووضع أصولها في محكم تنزيله.

ثم جاءت السنة بعد الكتاب لتزيد الأمر وضوحًا، ولتفصل ما أُجمل في محكم التنزيل.

وهذه هي الأدلة من السنة القولية:

الدليل الأول:

يتمثل هذا الدليل في جملة من الأحاديث دلت على وجوب إقامة دولة وتنصيب إمام والانتساب من الأفراد المسلمين إلى هذه الدولة وحماية استقرارها ووحدتها، وهذه هي الأحاديث:

١- عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ»[1].

---

(١) صحيح: رواه أبو داود ك الجهاد باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم برقم (٢٢٤٥) (ج ٤- ص١٥٤٧)، والطبراني في الأوسط برقم (٨٣١١) (ج٩ - ص ٤٣٤١)، وأبي يعلى في مسنده برقم (١٠٥٤) (ج٢- ص٣١٩)، والبيهقي في الكبرى برقم (١٠١٣١) (ج٥ - ص٢٥٧)، و قال الشيخ الألباني: (صحيح) انظر حديث رقم: (٥٠٠) في صحيح الجامع.

أي: فليجعلوا أحدهم أميرًا عليهم(١).

٢- عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «إِذَا كَانَ ثَلاثَةٌ فِي سَفَرٍ، فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ»(٢)، وقد علل الخطابي هذا الأمر فقال: «إنما أمر بذلك ليكون أمرهم جميعًا ولا يتفرق بهم الرأي ولا يقع بينهم الاختلاف»(٣).

٣- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «... لا يَحِلُّ لِثَلاثَةِ نَفَرٍ يَكُونُونَ بِأَرْضِ فَلاةٍ إِلا أمروا عليهم أحدهم...»(٤).

ففي الحديثين الأول والثاني أمر النبي ﷺ بقوله:«فليؤمروا»، والأمر يستلزم الوجوب كما هو مقرر في الأصول، وفي الحديث الثالث أكد الوجوب بتحريم الترك في قوله:«لا يحل».

فإذا كان رسول ﷺ قد أوجب على الثلاثة الذين يكونون بعيدين بأجسادهم عن سلطان الجماعة الأم بسبب سفر أو ذهاب في صحراء أن يؤمروا أحدهم؛ لئلا يختلفوا ويفشلوا؛ فلا ريب أن وجوب ذلك في الجماعة الكبرى آكد، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فأوجب تأمير الواحد في

---

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢، ١٤١٥هـ (٧/ ١٩٢).

(٢) صحيح: رواه أبو داود ك الجهاد باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم برقم (٢٢٤٦) (ج٤س - ص١٥٤٧)، والطبرانى فى الأوسط برقم (٨٠٩٤) (ج٨ - ص ١٠٠)، والبيهقي فى الكبرى برقم (٩٥٩٥) (ج١٤ - ص٦٨٤٧)، والطاحاوى فى مشكل الأثار برقم (٤٠٣٦) (ج٩ص٤١٤٧)و قال الشيخ الألباني: (صحيح) انظر حديث رقم: (٧٦٣) في صحيح الجامع.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت ط٢، ١٤١٥هـ، (٧/ ١٩١).

(٤) رواه الإمام أحمد فى المسند (٦٦٤٧) (ج٢- ص ١٧٦)، وقال الشيخ الألباني: (ضعيف) انظر حديث رقم: (٥٨٩) في السلسلة الضعيفة (ج٢ - ص٥٦).

الاجتماع القليل العارض في السفر؛ تنبيها على سائر أنواع الاجتماع»[1]، بل إن رسول الله ﷺ أمر بذلك على سبيل الاحتياط للجماعة الأم بمنع ما يمكن أن ينشأ من نزاع بسبب عارض، وعلي سبيل مد ظلال الأمن الذي أوجدته الإمارة الكبرى إلى الأطراف المكانية والزمانية.

٤- عن زر ابن حبشي قال: لما أنكر الناس سيرة الوليد بن عقبة بن أبي معيط فزع الناس إلى عبد الله بن مسعود ﷺ فقال لهم عبد الله بن مسعود ﷺ: اصبروا فإن جور إمام خمسين عامًا خير من هرج شهر، وذلك أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ إِمَارَةٍ بَرَّةٍ أَوْ فَاجِرَةٍ، فَأَمَّا الْبَرَّةُ فَتَعْدِلُ فِي الْقَسْمِ، وَيُقْسَمُ بَيْنَكُمْ فَيْأكُمْ بِالسَّوِيَّةِ، وَأَمَّا الْفَاجِرَةُ فَيُبْتَلَى فِيهَا الْمُؤْمِنُ، وَالإِمَارَةُ الْفَاجِرَةُ خَيْرٌ مِنَ الْهَرْجِ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْهَرْجُ؟ قَالَ: «الْقَتْلُ وَالْكَذِبُ»[2].

٥- قال رسول الله ﷺ: «إِنْ تُؤَمِّرُوا أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ أَمِينًا زَاهِدًا فِي الدُّنْيَا رَاغِبًا فِي الآخِرَةِ، وَإِنْ تُؤَمِّرُوا عُمَرَ تَجِدُوهُ قَوِيًّا أَمِينًا لا يَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لائِمٍ، وَإِنْ تُؤَمِّرُوا عَلِيًّا، وَلا أَرَاكُمْ فَاعِلِينَ، تَجِدُوهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا يَأْخُذُ بِكُمُ الطَّرِيقَ الْمُسْتَقِيمَ»[3].

---

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: بشير محمد عيون، ط مكتبة دار البيان، دمشق ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م (ص١٧٦).

(٢) رواه الطبراني فى المعجم الكبير برقم ١٠٠٦٧ (ج١٢ص٥٥٧٧)، وابن عساكر فى تاريخ دمشق برقم (٢٥٠٤٩) (ج٩٨ص٤٨٨٩٠) ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات عدا محمد بن عبد الله المصرى فهو مجهول الحال.

(٣) رواه أحمد فى فضائل الصحابة برقم (٢٢٦) (ج١ص١٢٤)، وابن عساكر فى تاريخ دمشق برقم (١٧٦٥٣) (ج٦٥ ص٣٢٠٥٠)، وعبدالله بن الإمام أحمد فى السنة برقم =

٦- عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ في مرضه: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ وَيَقُولَ قَائِلٌ أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»[1].

فهذه الأحاديث الثلاثة متضامنة تؤكد المعنى الذي سبق استنباطه من الأحاديث التي قبلها، فحديث عبد الله بن مسعود يؤكد على أنه لابد للناس من إمارة برة أو فاجرة، وإلا كان البديل هو الفوضى والهرج، والحديث الثاني يرشد فيه النبي ﷺ أمته إرشادًا إلى أن تختار أمينًا زاهدًا كأبي بكر، أو قويًا لا يخشى في الله لومة لائم كعمر، أو هاديًا مهديًا كعلي . وهو في مجموعه يعلق الاختيار بسلطان الأمة ويؤسس لهذا الاختيار وهذا الترجيح، وفي حديث عائشة أنه هم بالفعل - ولا يهم رسول الله ﷺ لباطل أو لأمر مناف لما جاء به - أن يكتب كتابا لأبي بكر، ولكنه عدل عن ذلك؛ لعلمه أن الأمة لن تعدل بأبي بكر أحدًا. وبذلك يكون المعنى المستخلص من هذه الأحاديث الثلاثة مفسرا ومؤكدا للمعنى المستخلص من الأحاديث التي ذكرتها من قبل.

٧- عن عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ

=

(١١٣٩) (ج١ص٣٧٨) وفيه عبد الحميد بن أبي جعفر الفراء وهو مجهول، وضعفه الألباني في مشكاة المصابيح برقم (٦١٢٤) (ج٣ ص٣٣٧).

(١) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبى بكر برقم (٤٤٠٦) (ج٧ ص ٣٠٥٧)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب مرض النبى ﷺ برقم (٦٧٤٨) (ج١٥ ص ٧٠٢٧).

فَاقْتُلُوهُ»[1]، ففي هذا الحديث يوجه النبي ﷺ أمته إلى المحافظة على الكيان وعلي سلامة الدولة وأمنها واستقرارها، وعلي مواجهة من خرج على أمير اجتمعوا عليه بمنتهى القوة والحسم، ولو أدى إلى قتله؛ فحياة الجماعة أولى من حياة الفرد، وهذا يدل بلا شك على أن وجوب الإمارة أمر مفروغ منه، وعلي أن الإسلام مشتمل على نظام حكم وعلى نظرية سياسية متكاملة متناغمة.

٨- عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[2].

وفي رواية: «فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ، إلا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[3].

٩- عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال أطرحوا لأبي عبد الرحمن

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر السلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ ص ٢٤٢٤)، و الخطيب التبريزي فى مشكاة المصابيح ك الإمارة والقضاء برقم (٣٦٧٨) (ج٢ ص٣٣٧).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمورا تنكرونها برقم (٦٥٥٩) (ج ١١- ص ٥٣٠٤)، ومسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٥) (ج ٥ - ص ٢٤٢٢) .

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطعة للإمام ما لم تكن معصية برقم (٦٦٣٩) (ج١١ - ص ٥٣٥٣)، والبيهقى فى الشعب برقم (٦٩٩١) (ج٩ص٤٤٣٠)، والبغوى فى شرح السنة ك الإمارة والقضاء باب الصبر على مايكره من الأمير..برقم (٢٤٦١) (ج٧ص٣٤٤١)

وسادة فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثًا سمعته من رسول الله ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[1].

١٠- عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «مَنْ نَزَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، فَلَا حُجَّةَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ مَاتَ مُفَارِقًا لِلْجَمَاعَةِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[2].

ومن تصفح هذه النصوص الأربعة ـ حديث ابن عباس بروايتيه وحديث ابن عمر بروايتيه ـ تبين له ما يلي:

أ- أنها استعملت هذه العبارات: «خرج من السلطان»، «يفارق الجماعة»، «مفارقا للجماعة»، «ليس في عنقه بيعة»؛ للدلالة على حالة واحدة يكون فيها المرء شبيها بأهل الجاهلية، وليست هذه الحالة بدلالة العبارات السابقة وبدلالة المناسبة التي ساق فيها ابن عمر الحديث إلا حالة التمرد على الدولة والخروج على النظام، وهذا دليل واضح غاية الوضوح على ما نحن بصدده.

ب- أن النبي في كل هذه النصوص الواردة عنه وصف حالة الخروج على الدولة الإسلامية وعلى جماعة المسلمين وسلطانهم بأنها جاهلية، في

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٧) (ج٥ - ص٢٤٢٣)، و ابن حبان فى فوائده برقم (١٢٤) (ص٤٥)، والبيهقى فى الكبرى برقم (١٥٢٧٩) (ج٢٢ص١٠٩٢٣)،و ابن حزم فى الحلى ك التوحيد باب من نزع يدًا من طاعة.. برقم (٦٠) (ج١ص٨٠).

(٢) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد فى مسنده برقم (٥٢٣٤) (ج٥ص٢١٨٤)، وابن حبان فى صحيحه ك السير باب طاعة الآمة برقم (٤٦٧٦) (ج١٠ص٤٨٥١).

قوله: «ميتة جاهلية»، وهذا الوصف يشير إلى الفارق بين حال الجاهلية التي لم يكن فيها للعرب دولة منظمة تجمع شتاتهم وبين حال الإسلام الذي صارت له دولة منظمة تبسط سلطانها على جميع المسلمين، يقول ابن حجر: «المراد بالميتة الجاهلية وهي بكسر الميم حالة الموت كموت أهل الجاهلية على ضلال وليس له إمام مطاع لأنهم كانوا لا يعرفون ذلك»[1].

جـ- ومع أن مبايعة كل مسلم للخليفة ليست واجبة، بل يكفي حدوث البيعة الخاصة من أهل الحل والعقد ثم البيعة العامة من جمهور المسلمين، إلا أن رسول الله ﷺ أوجب أن يكون في عنق كل مسلم بيعة وألا يموت مسلم إلا وفي عنقه بيعة، وهذا يدل على أمرين:

الأول: المقصود هنا هو الانتماء إلى الدولة[2]، إما بأداء البيعة والمحافظة عليها وعدم نكثها، وإما بعدم المنازعة في الأمر بعد حدوث البيعة حتى ولو لم يشهدها.

الثاني: وجوب وجود هذه البيعة في عنق كل مسلم دال من ـ باب أولى ومن باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ـ على وجوب وجود الخليفة[3] أو الإمام أو السلطان الذي تستتب به الأمور وتستقر به البيعة في عنق المسلم حتى لا يموت المسلمون ميتة الجاهلية ولا يحيون حياتهم كحياة أهل الجاهلية.

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ (٧/١٣).

(٢) نظام الإسلام الحكم والدولة (ص١٥).

(٣) انظر: نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم (ص٤٣-٤٤).

الدليل الثاني:

يتمثل هذا الدليل في جملة من الأحاديث التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فتوجب على الحاكم العدل والصيانة لرعيته وتحرم عليه الغش للرعية والظلم لها. وتوجب على الرعية السمع والطاعة والصبر والكف عن كل ما يثير القلاقل؛ ولا يصدر هذا من رسول الله ﷺ إلا بناء على تقرر حقيقة الدولة بكل أركانها وأسسها، وهذه هي جملة من الأحاديث الموجهة إلى الأئمة وولاة الأمر:

١- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَوْمَ لا ظِلَّ إلا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ......» الحديث[١].

٢- عن معقل بن يسار: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»[٢].

٣- عن معقل بن يسار: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا اسْتَرْعَى اللَّهُ عَبْدًا رَعِيَّةً فَلَمْ يَحِطْهَا بِنُصْحِهِ إلا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»[٣].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الآذان باب صلاة الجماعة والإمامة برقم (٦٢٣) (ج٢ ص٥١٦)، ومسلم ك الزكاة باب فضل إخفاء الصدقة برقم (١٧١٨) (ج٣ ص١٢١٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الأيمان باب إستحقاق الوالى الغاش لرعيته النار برقم (٢٠٧) (ج١ - ص ٢٠٥)، الدارمى فى السنن ك الرقاق باب العدل بين الرعية برقم (٢٧١٠) (ج٤ص١٦٠٠)، وابن حبان فى صحيحه ك السير باب الخلافة والإمارة برقم (٤٥٨٧) (ج١٠ ص٤٧٥٤)، والطبرانى فى الكبير برقم (١٦٩٠٥) (ج١٩ص٩٤٦٠).

(٣) رواه الشهاب القضاعى فى مسنده برقم (٧٥٦) (ج١ص٤٨١) وفى إسناده أحمد بن مروان الدينوري وهو متهم بالوضع

٤- عن ابن عمر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ...» الحديث[١].

٥- عن عائذ بن عمرو: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ شَرَّ الرِّعَاءِ الْحُطَمَةُ...» الحديث[٢]. أي: «العنيف في رعيته لا يرفق بها في سوقها»[٣].

فمن هؤلاء الأئمة الذين يخاطبهم رسول الله ﷺ بهذه الأحكام؟ أهم حكام فارس أم الروم؟ أم حكام أمريكا وأوربا؟ أم زعماء قريش وزعماء العشائر؟ إنهم حكام المسلمين الذين أمر الإسلام بتنصيبهم، وأمرهم الله ورسوله بالعدل والرعاية وتحمل المسئولية.

وهذه جملة من الأحاديث التي يخاطب بها رسول الله ﷺ الرعية:

١- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «طَاعَةُ الإِمَامِ حَقٌّ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ مَا لَمْ يَأْمُرْ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَإِذَا أَمَرَ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلا طَاعَةَ لَهُ»[٤].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الجمعة باب الجمعة فى القرى والمدن برقم (٨٥٠) (ج٢ ص٦٩٤)، ومسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل برقم (٣٤١٤) (ج٥ ص٢٣٩٣).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل برقم (٣٤١٧) (ج ٥ ص ٢٣٩٦)، وابن حبان فى صحيحه ك السير باب فى الخلافة والإمارة برقم (٤٦٠٩) (ج١٠ ص٤٧٧٨)، والبيهقى فى الكبرى برقم (١٥٣٠٢) (ج٢٢ص١٠٩٤٤) .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢١٦).

(٤) صحيح: أخرجه تمام الرازى فى فوائده برقم (٦٥) (ج١ص٣٤)، وابن عساكر فى تاريخه برقم (١٤٧٧٨) (ج٥٦ص٢٧٩٦٢) وصححه الألبانى فى الصحيحة برقم (٧٥٢).

٢- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي»[1].

٣- عن عبادة من الصامت قال سمعت أبا القاسم ﷺ يقول: «سَيَلِي أُمُورَكُمْ مِنْ بَعْدِي رِجَالٌ يُعَرِّفُونَكُمْ مَا تُنْكِرُونَ، وَيُنَكِّرُونَكُمْ مَا تَعْرِفُونَ، فَلَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ تَعَالَى، فَلَا تَعْتَلُّوا بِرَبِّكُمْ»[2] وفي رواية: «فَلا تُضِلُّوا بِرَبِّكُمْ»[3].

٤- عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ، فَقَالَ: لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ»[4].

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب قوله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ... برقم (٦٦٣٣) (ج ١١ ص ٥٣٥٠)، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية... برقم (٣٤٢٤) (ج ٥ ص ٢٤٠٤).

(٢) رواه الإمام أحمد فى مسنده برقم (٢٢١٩٤) (ج١٩ص٩٤١٥)، وابن عساكر فى تاريخه برقم (١٠٠٥١) (ج٣٩ ص١٩٤٠١)، وضعفه الألبانى فى السلسة الضعيفة برقم (١٣٥٣).

(٣) صحيح: رواه أبوسعيد الشاسى فى مسنده برقم (١١٩٨) (ج٢ص٧٠٥)، وابن عساكر فى تاريخ دمشق برقم (١٠٠٥٠) (ج٣٩ص١٩٤٠٠)، وصححه الألبانى فى في صحيح الجامع برقم (٢٣٩٧).

(٤) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب خيار الأئمة وشرارهم برقم (٣٤٥٣) (ج ٥ =

٥- عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا نُقَاتِلُهُمْ، قَالَ: لَا مَا صَلَّوْا»[1].

٦- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ....، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا سَخِطَ.....» الحديث[2].

فهذه الأحاديث تأمر الرعية بالسمع والطاعة ولكن في المعروف دون المنكر، وتأمرهم بالرقابة على الحكام وبإنكار المنكر ولكن دون خروج ولا تمرد، وهذا التوجيه النبوي الكريم جزء من مبادئ النظام الإسلامي في الحكم والدولة.

=

ص٢٤٢٨)، الدارمى فى السنن ك الرقاق باب فى الطاعة ولزوم الجماعة برقم (٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)، وإسحاق بن راهويه فى مسنده برقم (١٧٠٢) (ج٢ص٦٦٩)، والبيهقى فى الكبرى برقم (١٥٢٨٧) (ج٢٢ص١٠٩٣٠)، والطبرانى فى الكبير برقم (١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع... برقم (٣٤٥٢) (ج ٥ ص ٢٤٢٧)، الدارمى فى السنن ك الرقاق باب فى الطاعة ولزوم الجماعة برقم (٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)،وإسحاق بن راهويه فى مسنده برقم (١٧٠٢) (ج٢ص٦٦٩)، والبيهقى فى الكبرى برقم (١٥٢٨٧) (ج٢٢ص١٠٩٣٠)، والطبرانى فى الكبير برقم (١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك المساقاة باب إثم من منع ابن السبيل من الماء برقم (٢١٩٨) (ج٤ ص١٨٠٧)، ومسلم ك الأيمان باب غلظ تحريم إسبال الإزار... برقم (١٦٠) (ج١ ص١٦٤).

الدليل الثالث:

حديث «الأئمة من قريش» الذي روى عن نحو أربعين صحابيا»[1]، وهذه بعض رواياته.

١- عن معاوية ﷺ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ»[2].

٢- عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ ....»[3].

٣- عن أبي برزة مرفوعا: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، إِذَا اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»[4].

---

(١) انظر فتح الباري (٧/ ٣٢).

(٢) **صحيح**: رواه البخاري ك المناقب باب مناقب قريش برقم (٣٢٦٢) (ج٦ ص٢٦٦٧)، والدارمى في السنن ك السير باب الإمارة في قريش برقم (٢٤٤١) (ج٣ص١٣٦٣)، والنسائى في الكبرى ك السير باب من أولى بالإمارة برقم (٨٤٤٠) (ج١١ص٥٤٤٩)، والطبرانى في الكبير برقم (١٦١٦٣) (ج١٨ص٨٩٥٣)، والبيهقى في دلائل النبوة برقم (٢٨٩٦) (ج٦ص٢٨٢١).

(٣) **صحيح**: رواه البخاري ك المناقب باب قوله تعالى:يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى .. برقم (٣٢٥٨) (ج٦ ص٢٦٦٥)، ومسلم ك الإمارة باب الناس تبع لقريش والخلافة فى قريش برقم (٣٣٩٦) (ج ٥ ص ٢٣٨٠).

(٤) **صحيح لغيره**: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٩٣٣٥) (ج١٧ص٨٠١١)، والبزار فى مسنده برقم (١٧٥٥) (ج٢ص٩١٥)، وأبى يعلى فى مسنده برقم (٣٩٧٤) (ج٤ص١٦٦٩)، والطبرانى فى الأوسط برقم (٦٧٨٥) (ج٨ص٣٥٥٨)، وأبى نعيم فى الحلية برقم (١١٨٧٠) (ج١٣ص٦١٦٢)، وابى عمرو الدانى فى السنن الوارده فى الفتن برقم (٢٠٣) (ج١ص١١٥) .

فهذا الحديث بكافة رواياته يدل على وجوب الإمامة، وعلى اشتمال الإسلام على نظام في الحكم خاص به، ويعضد الأدلة السابقة، ويعضد كذلك الدليل الآتي:

الدليل الرابع:

يتمثل هذا الدليل في جملة من الأحاديث، ليست من أحاديث الأحكام، بل من أحاديث الأخبار، ولكن مع ذلك يستخلص منها حكم كبير، وهو اشتمال الإسلام على نظام حكم خاص به؛ لأن هذه الأخبار جاءت في سياق يدل على الرضا بالأمر الذي عليه الأمة وهي آخذة بنظام الخلافة، وعدم الرضا بالأمر الذي عليه الأمة إذا تغير هذا النظام أو انفصمت عراه.

وهذه جملة منها:

١- عن النعمان بن بشير قال: كنا قعودا في المسجد مع رسول الله ﷺ وكان بشير رجلا يكف حديثه فجاء أبو ثعلبة الخشني فقال يا بشير بن سعد أتحفظ حديث رسول الله ﷺ في الأمراء فقال حذيفة أنا أحفظ خطبته فجلس أبو ثعلبة فقال حذيفة قال رسول الله ﷺ «تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ثم سكت» قال حبيب فلما قام عمر بن عبد العزيز وكان يزيد بن النعمان بن بشير في صحابته فكتبت إليه بهذا الحديث أذكره إياه، فقلت له: إني أرجو أن يكون أمير

المؤمنين ـ يعني عمر ـ بعد الملك العاض والجبرية، فأدخل كتابي على عمر بن عبد العزيز فسُر به وأعجبه[1].

٢- عن جابر بن سمرة قال: قال النبي ﷺ: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ عَزِيزًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً، قَالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بِشَيْءٍ لَمْ أَفْهَمْهُ، فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟ فَقَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»[2].

٣- عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَا يَزَالُ الْإِسْلَامُ عَزِيزًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً، ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً لَمْ أَفْهَمْهَا، فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟، فَقَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»[3].

٤- عن جابر بن سمرة قال جئت أنا وأبي إلى النبي ﷺ وهو يقول: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ صَالِحًا حَتَّى يَكُونَ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا»، ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً لَمْ أَفْهَمْهَا، فَقُلْتُ لِأَبِي مَا قَالَ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»[4].

---

(١) **صحيح**: رواه الإمام أحمدفى المسند برقم (١٨٠٣٢) (ج١٥ص٧٣٩٤)، والبزار فى مسنده برقم (٢٤٥٥) (ج٤ص١٨٧٧)، و الخطيب التبريزي فى مشكاة المصابيح برقم (٥٣٧٨) (ج٣ص١٦٧)، وصححه الألبانى فى السلسلة برقم (٥) (ج١ص٤).

(٢) **صحيح**: رواه مسلم ك الإمارة باب الناس تبع لقريش والخلافة فى قريش برقم (٣٤٠٢) (ج٥ ص٢٣٨٣)، وأبى داود فى السنن ك المهدى باب لايزال هذا الدين عزيزا... برقم (٣٧٣٥) (ج٦ص٢٥٤٥)، والإمام أحمد فى المسند برقم (٢٠٤٦٠) (ج١٨ص٨٥٠٦)، ونعيم بن حماد فى كتاب الفتن برقم (٢١٨) (ص٨٦).

(٣) **صحيح**: رواه مسلم ك الإمارة باب الناس تبع لقريش والخلافة فى قريش برقم (٣٤٠١) (ج٥ ص٢٣٨٢)، والإمام أحمد فى المسند برقم (٢٠٥٥٤) (ج١٨ص٨٥٣٦)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون فى أمته من الفتن..برقم (٦٨١٨) (ج١٥ص٧٠٩٨)، والطبرانى فى الكبير برقم (١٩٣١) (ج٣ص١٠٤٠).

(٤) **إسناده حسن**: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (٢٠٥٧٣) (ج١٨ص٨٥٤١)، والحديث رجاله ثقات عدا عبد الملك بن عمير اللخمي وهو صدوق حسن الحديث، رجاله رجال الشيخين.

٥- جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ مَاضِيًا حَتَّى يَقُومَ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا»، ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ خَفِيَتْ عَلَيَّ، فَسَأَلْتُ عَنْهَا أَبِي مَا قَالَ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»[١].

٦- عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «لَتُنْتَقَضَنَّ عُرَى الإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا، فَأَوَّلُهُنَّ نَقْضًا: الْحُكْمُ، وَآخِرُهُنَّ: الصَّلَاةُ»[٢].

فقد أخبر النبي ﷺ أنه ستكون بعده خلافة من قريش وسيكون أيضا ملك عضوض وملك جبري، وسيأتي يوم تنقض فيه عرى الحكم، ثم يأتي يوم تعود فيه الخلافة على منهاج النبوة، وفي سياق الأخبار ما يدل على رضاه عن الخلافة، كقوله: «على منهاج النبوة»، وقوله: لا يزال الأمر «عزيزًا» و«ماضيا» و«صالحا»، بخلاف الأخبار عن الملك وعن انفصام عرى الحكم، بل إن عبارة «على منهاج النبوة» دالة بمنطوقها ومفهومها على أن الخلافة من هدى النبوة دون غيرها.

الدليل الخامس:

حديث صحيح يدل دلالة صريحة على أن النبي ﷺ ساس الأمة، وعلى أن الأمة الإسلامية لها نظام في السياسة، فتساس برسولها ثم بخلفائه من بعده.

---

(١)صحيح: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (٢٠٤٩٥) (ج١٨ص٨٥١٨)، وصححه الألبانى فى السلسلة برقم (٣٧٦) (ج١ص٧١٩).

(٢) إسناده حسن: رواه ابن حبان فى صحيحه صحيحه ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون فى أمته من الفتن..برقم (٦٨٧٠) (ج١٥ص٧١٥٧)، وابن عساكر فى تاريخ دمشق برقم (٢٠٥٣٤) (ج٧٣ص٣٦٣١٠)، والحديث رجاله ثقات عدا عبد العزيز بن إسماعيل المخزومي وهو صدوق حسن الحديث.

وهذا هو الحديث: عن فرات القزاز قال سمعت أبا حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ قال «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا، قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، وأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»[١].

والحديث الشريف دلالته على المقصود واضحة لا غبش فيها، فبنو إسرائيل كانت أنبيائهم تسوسهم، «أي تتولى أمورهم كما تفعل الأمراء بالرعية»[٢]، كلما مات نبي خلفه نبي «يزيل الفساد عنهم ويقيم لهم أمرهم ويزيل ما غيروا من حكم التوراة»[٣]، ونبينا ﷺ خاتم الأنبياء فلا نبي بعده، ومن ثم فلا طريقة لاستمرار السياسة الشرعية التي كان يسوس بها أمته إلا بأن يكون له خلفاء، كلما هلك خليفة تبعه خليفة، وسمى خليفة لأنه يخلف رسول الله ﷺ،وبالطبع هو لا يخلفه في أمر الوحي والرسالة، وإنما يخلفه في سياسة الأمة والقيام على أمر دينها ودنياها[٤] وقيادتها بشريعة الإسلام، ويؤكد هذا عدة قرائن وردت في الحديث، أولها: أنه سماهم خلفاء بعد أن قال كلما هلك نبي خلفه نبي، ثانيها: أنه أمر الأمة بأن تفي

(١) صحيح: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب ماذكر عن بنى إسرائيل برقم (٣٢٢١) (ج٦ ص٢٦٤٢)، ومسلم ك الإمارة باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٥) (ج ٥ ص ٢٤١٢).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجوزي (ابن الأثير)، (٢/ ١٠٣١) المكتبة العلمية بيروت ط ١٩٧٩.

(٣) عمدة القاري (١٦/ ٤٣).

(٤) انظر: من نظم الدولة الإسلامية، د. عبد الله على مهدي الطحاوي، دار الثقافة العربية ط١٤٠٤هـ (ص١٠).

لهم بالبيعة، وهذا معناه إقرار نظام البيعة وإعطاء الأمة سلطان تنصيب الإمام بالمبايعة، ثالثها: أنه أشار إلى أن الله تعالى هو الذي استرعاهم وأنه سيسألهم عما استرعاهم، وهذا معناه أن الشريعة الإلهية أعطتهم هذا الحق، وسيكون حسابهم مترتبا على ذلك.

الدليل السادس:

يتمثل في أن السنة النبوية قد حوت أحكاما مفصلة في المعاملات والحدود والقصاص والبيع والشراء والرهن والوكالة والكفالة والوقف والوصية والميراث والنكاح والطلاق والفرقة والحجر والتفليس والمداينات والضمان والزكاة المفروضة والجهاد والمعاهدات وغيرها من الأحكام والقوانين التي تنظم الشئون الداخلية والعلاقات الخارجية، وهذا مما لا يمكن القيام به إلا بنظام إسلامي ودولة إسلامية، وهذا «يدلك على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور دينا آخر وسماه الإسلام»[1].

هذه هي الأدلة من السنة القولية، يبدو حيالها موقف الشيخ على عبد الرازق عجيبا وغريبا، وهو يقول: «ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا، قد تركتها ولم تتعرض لها، يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا إن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على الإجماع، ولما قال صاحب المواقف أن هذا الإجماع مما لم ينقل له سند»[2].

---

(١) نظرات في (الإسلام ونظام الحكم)، الشيخ / محمد الخضر حسين، تحقيق علي رضا الحسيني، ط الدار الحسينية للكتاب ١٩٩٧م. (ص١٤٤).

(٢) الإسلام وأصول الحكم (ص٤٢).

وقبل أن ننهي هذه الجولة في سنة النبي ﷺ القولية أحب أن أنوه إلى أمر جوهري، وهو أن هذه الأدلة التي سقناها من الأحاديث ـ برغم قوة كل دليل منها على انفراده ـ متضامنة متعاضدة؛ بل هي وأدلة القرآن تعتبر دليلا واحدا؛ لأنها تدل بمجموعها على نظام متكامل، وهذا التعاضد والتكامل يطرد عن القضية أي شبح للظنية، خاصة إذا دعمت بالإجماع وبالسنة العملية، وبالمعقول وقواعد الشرعية العامة.

والعجيب الذي يثير الدهشة أن الشيخ على عبد الرازق الذي أبحر بقاربه المستعار وسط جبال شامخة وتلال راسية لا ييأس من التجديف العبثي، وكأنه ينتحر ولكن بطريقة غريبة وشاذة كمذهبه، فانظر إلى هذا التجديف اليائس: «نفترض ذلك كله، ونتنزل كل ذلك التنزل، ثم لا نجد في تلك الأحاديث بعد كل ذلك ما ينهض دليلا لأولئك الذين يتخذون الخلافة عقيدة شرعية، وحكما من أحكام الدين، تكلم عيسى ابن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة، وأمر بأن يعطي ما لقيصر لقيصر، فما كان هذا اعترافا من عيسى بأن الحكومة القيصرية من شريعة الله تعالى، ولا مما يعترف به دين المسيحية، وما كان لأحد ممن يفهم لغة البشر في تخاطبهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له على ذلك.

وكل ما جرى في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام من ذكر الإمامة والخلافة والبيعة الخ لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه المسيح حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر»[١].

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (ص٤٥).

عجبًا لهذا الرجل؛ أفكل هذه الأحاديث مفرقة ومجموعة لا تنهض دليلا على الخلافة ثم يكون المعتمد عبارة مكذوبة على عيسى عليه السلام؟!! من قال إن عيسى عليه السلام قالها؟ وهل يعقل أن يتنكر إنسان مسلم لجملة عظيمة من الأحاديث وردت في البخاري ومسلم وغيرهما، تمثل بمجموعها تواترًا معنويًا، ثم هو يحتضن عبارة مكذوبة على نبي من أنبياء الله تعالى ويبني عليها فقها وفهما؟!!

إن عيسى عليه السلام برئ من هذه الفرية، ولم يعلم المسلمون عنه بسبب من أسباب العلم الصحيحة أنه قال هذه القولة، التي بني عليها العلمانيون جبالا من الأكاذيب والمغالطات.

والذي يفهم من سياق كلامه أنه يتصور ـ أو يريد أن يصور للناس ـ أن الأوامر النبوية بالطاعة للأئمة والصبر على أذاهم وغير ذلك لا تستلزم بالضرورة وجوب إيجاد الإمام الذي نبايعه ثم نطيعه ونسمع له؛ يدل على ذلك قوله:

«وإذا كان صحيحا أن النبي ﷺ قد أمرنا أن نطيع إماما بايعناه فقد أمرنا الله تعالى أن نفي بعهدنا لمشرك عاهدناه وأن نستقيم له ما استقام لنا، فما كان ذلك دليلاً على أن الله تعالى رضي الشرك...»[1].

وظل على مدى صفحتين يسوق هذا اللون من الهذيان!!

ولو كان كل ما ورد عن رسول الله ﷺ منصبا على واجبات الأمة تجاه من يحكمها، لما كان من السهل أن نتصور هذا المعنى الخيالي المغرق في الغرابة والشذوذ، فما بالك إذا كانت هذه الأحاديث تمثل جانبا واحدًا من جوانب النظرية المتكاملة؟!

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (ص٤٦).

إن النصوص المتعاضدة والمتكاملة من القرآن والسنة أرست كل أصول النظام السياسي الإسلامي، فمنها نصوص أوجبت إيجاد نظام إسلامي قائم على الشرع، ومنها نصوص نظمت العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فأوجبت على الحاكم العدل والرعاية والصيانة وتحمل المسئولية وحرمت عليه الظلم وغش الرعية وحطمها، وأوجبت على الرعية السمع والطاعة والصبر والانضباط، ومنها نصوص أرست نظام الشورى الذي تُصنع به القرارات وتُساس به الأمة، ومنها نصوص أوجبت الحفاظ على الكيان وسلامته وحدته...إلخ.

فعندما يأتي إنسان على بعض النصوص، ويجتزها من السياق العام، ويتعامل معها بهذا التعسف؛ فكيف يمكن أن يصل إلى حقيقة من الحقائق الكلية العامة؟!!

* * *

المبحث الثالث: الدليل من السنة العملية

يخطئ كثير من الناس في النظر إلى هذه الحقائق الثلاث الكبار حين يوقتونها بالعهد المدني، ويظنون أن ميلادها لم يأت إلا بعد الهجرة، ويرتبون على ذلك أمورًا وإشكالات كثيرة، ولكنها بعيدة كل البعد عن فكرة الإيمان بوجودها والتسليم بكونها حقائق إسلامية.

هذه الحقائق الثلاث هي: عالمية هذا الدين، وأنه دين ودولة، وأن الجهاد وسيلته في مد سلطانه ونشر دعوته، وهي حقائق متكاملة منشؤها جميعًا: عموم الرسالة وختمها للرسالات، وعلتها جميعًا: تكامل الهيكل العام للمجموع البشري واتصال أطرافه وتجاوزه مراحل البداوة والسذاجة، وتكامل آليات النضج والتفاعل بين يديه، مع بقائه على صفة الصدود والكنود، وغايتها جميعا تحقيق معنى خلافة الإنسان في هذه الأرض بالأسلوب الذي يناسب بلوغ البشرية حد نضجها واستوائها وتكامل هيكلها العام واتصال أطرافه وتفاعلها.

ومنشأ الخطأ ـ في ظني ـ هو عدم الاستقراء الدقيق، وعدم التفريق بين ما سكت عن الرسول ﷺ وكف عنه في زمن ما وبين ما صرح بخلافه، والغفلة عن سنة التدرج في دعوة النبي ﷺ وإقامته لبنيان هذا الدين وهذه الأمة، وعدم التمييز بين أمرين مختلفين: بين نشأة الحقيقة وتقررها نظريًا وبين أيلولتها إلى واقع.

والذي يعنينا الآن هو حقيقة أن الإسـلام دين ودولة، هل نشـأت وولدت بعـد هجرة النبي ﷺ؟ أم أن ما حدث في المدينة كان الظهور

والأيلولة إلى واقع تطبيقي؟ الذي زعمه بعض المستشرقين[1] ومن نعق بمزاعمهم من بني جلدتنا هو أن الرسول ﷺ لم يفكر في إقامة الدولة إلا بعد الهجرة إلى المدينة، وبرغم أن هذا الزعم لا يضر بأصل موضوعنا فسوف نكشف زيفه وبطلانه؛ زيادة في إحقاق الحق وإبطال الباطل.

إن النظرة الموضوعية إلى سيرة النبي ﷺ قبل الهجرة وأثناءها وبعدها تؤكد أنه ﷺ كان يفكر قبل الهجرة في تأسيس الدولة، وكانت العرب وبخاصة قريش تفهم هذا جيدًا وتخشى مبغبته وتسعى للحيلولة دون حدوثه، ولعل هذا هو السر في حرصهم الشديد على رد المهاجرين إلى الحبشة وهي بلد ـ بالنسبة إلى مكة ـ نائية، وبالنسبة إلى الجزيرة العربية كلها غريبة يفصلها بحر عظيم هو البحر الأحمر، ثم هي بعد ذلك بلد تدين بدين هو دين الدولة العظمى دولة الروم، وأهلها أهل كتاب يعتزون بدينهم وبكتابهم ويعتبرونه آخر كتاب نزل من السماء، ومن الصعب أن يخطر ببال أحد من العرب آنذاك أن تبرح الحبشة دينها إلى دين جديد.

لقد فهموا ـ وهم على صواب في فهمهم هذا ـ أن رسول الله ﷺ أراد بهجرة المسلمين إلى الحبشة المحافظة على الكيان البشري للمسلمين، ريثما تتهيأ الظروف المناسبة والمكان المناسب لإقامة الدولة التي تقوم على مبادئ الإسلام وعلى أكتاف المسلمين، وتنطلق منها شرارة الجهاد لتحقيق عالمية الإسلام على أرض الواقع، وتحقيق سيادة الشريعة الإلهية على أرض الله تبارك وتعالى.

---

(١) انظر: نظام الحكم في الإسلام (ص٢٠).

ونحن لا ننكر أن الفرار بالدين من الفتنة كان غايةً للمسلمين، ولكن لم يكن هو الغاية الوحيدة ولا حتى الغاية الكبرى أو الأصلية، وإنما كان إحدى الغايات التي تضمنتها الغاية الكبرى، ولا مانع أن تتعدد المآرب، ولا مانع كذلك أن يكتفي أصحابها بالتصريح بما يفهمه الناس منها، ما داموا بعيدين عن الكذب الصراح.

والذي يؤكد هذا أن الهجرة إلى الحبشة لم تقتصر على الضعفاء، وإنما كان من بين المهاجرين إلى الحبشة رجال ونساء ذووا جاه وشرف وعصبية ومنعة، من أمثال عثمان بن عفان ورملة بنت أبي سفيان، بل إن أبا بكر الحسيب النسيب صاحب المال والجاه خرج هو الأخر مهاجرا، أفكان أبو بكر ـ وهو المكين في أهله المنيع في بلده ـ يخرج من مكة ويترك حبيبه رسول الله ﷺ ـ وهو الذي لا يستحل فراقه إلا إذا استحل الوليد فراق أمه ـ لمجرد الفرار بالدين؟! كلا لم يكن لأبي بكر أن يخرج من مكة ويترك فيها رسول الله ﷺ، حتى ولو كانت الغاية أن يعبد ربه في بلد آمن، وأحسب والله أعلم أن الغاية من خروجه إلى الحبشة بعد إخوانه كانت في سياق الخطة التي رسمها رسول الله وهو يدبر أمر هذه الأمة في مكة، ولعلها كانت إعلامية بالدرجة الأولى؛ لتحريك مشاعر النخوة والنجدة عند العرب، وصرف أنظارهم عن التطلع إلى ما تطلعت إليه قريش من رد المسلمين إلى مكة، وتوجيه ضربة إعلامية لقريش؛ إذ أن خروج رجل كأبي بكر ومفارقته العرب إلى الحبشة عار على العرب جميعا، وهذا عين ما قاله ابن الدغنة سيد القارة حين اعترض أبا بكر ورده قائلا: «إنَّ مِثْلَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ لا يَخْرُجُ، وَلا يُخْرَجُ، إِنَّكَ تُكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتَحْمِلُ

الْكَلَّ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ»[1]، وعاد معه وأجاره وقبل المشركون جواره على أن يعبد ربه في داره، واللافت للنظر أن أبا بكر رد جوار ابن الدغنه لأنه آثر أن يستعلن بدعوة الإسلام في كنف جوار الله عز وجل؛ فلو أن خروجه كان متمحضا للغاية التي أفصح عنها لابن الدغنة، وهي أن يعبد ربه آمنًا، فقد تحققت له في جوار ابن الدغنة دون أن يفارق بلده أو يهجر داره أو يجافي من لا يستطيع أن يجافيه إلا إذا جافت العين حدقتها، فلماذا لم يتشبث بها؟!!

والذي يزيدنا اطمئنانا لهذا التفسير أن رسول الله ﷺ لم يأمر برد المهاجرين إلى الحبشة بمجرد الهجرة إلى المدينة والاستقرار فيها والأمن في أحضانها، ولكن كان ردهم من الحبشة إلى المدينة يوم أن قال رسول اللّـه ﷺ: «مَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا أَنَا أَفْرَحُ بِفَتْحِ خَيْبَرَ أَمْ بِقُدُومِ جَعْفَرٍ»[2]، أي في السنة السابعة من الهجرة، أي بعد استقرار الدولة وبعد أن باءت بالفشل آخر محاولة لقريش والعرب في القضاء عليها يوم الأحزاب، وبعد أن قال

(١) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة برقم (٣٦٤٢) (ج٦ ص٢٩٠٣)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب فى هجرة النبى ﷺ وأصحابه إلى المدينة.. برقم (٦٤١٢) (ج١٤ص٦٦٦٩)، وعبد الرزاق فى مصنفه ك المغازى باب من هاجر إلى الحبشة برقم (٩٥٢٩) (ج٦ص٢٨٦٨)، وإسحاق بن راهويه فى مسنده برقم (٧٣١) (ج١ص٢٢٧)

(٢) حسن: رواه الحاكم فى المستدرك ك تاريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين برقم (٤١٩٠) (ج٦ص٢٨٢٦)وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقى فى دلائل النبوة برقم (١٦٢٧) (ج٤ص١٥٥٩)، والحديث فى رواية الحاكم رجاله ثقات عدا أجلح بن عبد الله الكندي وهو مقبول

رسول الله ﷺ على أثر انقشاع غمامة الأحزاب عن دار الإسلام: «الْآنَ نَغْزُوهُمْ وَلَا يَغْزُونَنَا»[1]، وبعد أن اعترفت قريش ـ والعرب ترقب ـ اعترافا رسميا بدولة الإسلام في صلح الحديبية.

ونفس الموقف من قريش تكرر يوم أن قرر المسلمون الهجرة إلى يثرب؛ لماذا؟

إن قريشا لم تكن في غفلة عن أمرها، ولم تكن تجهل أن سعي رسول الله ﷺ في الفترة الأخيرة بعد الإسراء والمعراج كان سعيًا لأمر أكبر من مجرد الدعوة إلى اعتناق الإسلام من أفراد هنا وهناك.

إن عرض الرسول ﷺ نفسه على القبائل في مواسم الحج المتأخرة كان فيه مطلبًا لم يكن في العروض السابقة؛ لذلك عندما عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة قال له أحدهم: «أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: «الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء» قال: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا؟ لا حاجة لنا بأمرك»[2]، ولو أن رسول الله ﷺ يعلم أن ما فهموه من دعوته مخالف لما جاء به لبين لهم ذلك، وهو لا يجوز عليه تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولقال لهم: إن دعوتي لا تستهدف إقامة دولة حتى يكون لكم أو لغيركم الأمر من بعدي، وإنما كان رده على هذا النحو.

وعندما كان اللقاء الأول بين رسول الله ﷺ والنفر القليل من الخزرج في موسم الحج الذي سبق بيعة العقبة الأولى قالوا له: «إنا قد تركنا قومنا

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب غزوة الخندق وهى الأحزاب برقم (٣٨٢٨) (ج٧ ص٣٠٢٦).

(٢) سيرة ابن هشام (٢/ ٢٧٢)، البداية والنهاية (٣/ ١٣٩)، تاريخ الطبري (١/ ٥٥٦).

ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم، فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله بك فلا رجل أعز منك»[1] فهذا التطلع منهم إلى الدين والدولة، وإلى نشر الإسلام في المدينة وجمعها تحت زعامة النبي ﷺ، هذا الخلط منهم بين الأمرين لم ينكره رسول الله ﷺ، ولو كان منكرا لبينه وهو لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وكلامهم وعرضهم الذي أقره رسول الله ﷺ في غاية الوضوح، وقد جاء في وقت تعتزم فيه يثرب أن تجمع أمرها تحت قيادة رجل واحد، وقد كان المرشح لهذا الدور هو عبد الله بن أبي، وقد كانت هجرة النبي ﷺ تمثل بالنسبة له ضياع أمله بلا رجعة؛ لذلك شرق بها على حد تعبير سعد بن معاذ ﷺ وهو يعتذر لرسول الله ﷺ عن صنيع هذا المنافق: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، بِأَبِي أَنْتَ اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ، فَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ مَا أَعْطَاكَ، وَلَقَدِ اجْتَمَعَ أَهْلُ هَذِهِ الْبُحَيْرَةِ أَنْ يُتَوِّجُوهُ، وَيُعَصِّبُوهُ بِالْعِصَابَةِ...»[2]. أي: «يرئسوه عليهم ويسودوه»[3].

بل إن قريشا كانت تدرك هذا من قبل هذه الأحداث، ربما لفهمها لطبيعة هذا الدين وطبيعة هذه الأمة، وهم ألصق الناس بها، وربما لما

(١) البداية والنهاية (٣/ ١٤٩)، تاريخ الطبري (١/ ٥٥٨)، سيرة ابن هشام (٢/ ٢٧٦)، والرحيق المختوم لصفي الرحمن المباركفوري (ص١٣٣)، ط ١٧، ٢٠٠٥م.

(٢) صحيح: البخاري ك الأدب باب كنية المشرك برقم (٥٧٦٨) (ج١٠ص٤٦٧٥)، والبزار فى مسنده برقم (٢٢٦٦) (ج٤ص١٧٤٩)، والنسائي فى الكبرى ك الطب باب عيادة المريض راكبا .... برقم (٧٢١٦) (ج١٠ص٤٥٩٩)، وأبى عوانة فى مسنده ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزاني ... برقم (٥٤٤٧) (ج٧ص٣٣٢٨).

(٣) فتح الباري (٨/ ٢٣٢).

سمعوه من رسول الله ﷺ من مثل قوله لعمه عن قريش: «أُرِيدُهُمْ عَلَى كَلِمَةٍ تُدِينُ لَهُمْ بِهَا الْعَرَبُ، وَتُؤَدِّي إِلَيْهِمُ الْعَجَمُ الْجِزْيَةَ»[1].

وبعد جهد ولأي حانت الفرصة لرسول الله ﷺ، فأحسن استغلالها، وذلك عندما جاءه أهل يثرب العام الذي سبق الهجرة المباركة، جاءوه ليبايعوه البيعة الثانية، بعد أن كانت البيعة الأولى في العام السابق له على الإسلام وعلى الاستقامة عليه، وكانت بنود البيعة هذه المرة في غاية الوضوح والصراحة: «تُبَايِعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي النَّشَاطِ وَالْكَسَلِ، وَالنَّفَقَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ، وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَنْ تَقُولُوا فِي اللَّهِ، لَا تَخَافُونَ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ، وَعَلَى أَنْ تَنْصُرُونِي، فَتَمْنَعُونِي إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ مِمَّا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ وَأَزْوَاجَكُمْ وَأَبْنَاءَكُمْ، وَلَكُمُ الْجَنَّةُ»[2]، وبهذا «تمت التهيئة لمباحثات قيام الدولة في أعمق تخطيط

---

(١) رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٩٣١) (ج٢ص٩٤٥)، والترمذي فى سننه كالتفسير باب من سورة ص برقم (٣١٧٦) (ج٦ص٢٧٦٣)، والنسائي فى الكبرى ك السير باب ممن تؤخذ الجزية برقم (٨٤٥٩) (ج١١ص٥٤٦٥)، وابن حبان فى صحيحة ك التاريخ باب إخباره ﷺ عما يكون فى أمته من الفتن.. برقم (٦٨٤٢) (ج١٥ص٧١٢٨)، وأبى يعلى فى مسندة برقم (٢٥٥٧) (ج٣ص١١٥٣)، والبيهقى فى الكبرى ك الأشربه والحد فيها باب من لحق بأهل الكتاب قبل نزول الفرقان برقم (١٧١٦٠) (ج٢٥ص١٢٣٦٠) والحديث يحسن إذا توبع، رجاله ثقات عدا يحيى بن عمارة الكوفي وهو مقبول.

(٢) صحيح: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٤٣٥٨) (ج١١ص٥٤٧٢)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب بدء الخلق برقم (٦٤٠٩) (ج١٤ص٦٦٦٥)، والحاكم فى المستدرك ك تاريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين برقم (٤١٩٢) (ج٦ص٢٨٢٦)وقال صحيح الإسناد جامع لبيعة العقبة ولم يخرجاه، والبيهقى فى الكبرى ك النفقات باب جماع ابواب كفارة القتل برقم (١٥٢٢٦) (ج٢٢ص١٠٨٧٨)، وصححه الألبانى فى السلسة برقم (٦٣) (ج١ص١٣٣).

سياسي شهده التاريخ، وتم تحديد معالمها وقيادتها»[1] فقائدها هو رسول الله ﷺ، ومعالمها هذه البنود الخمسة، ولقد كانت البنود الخمسة للبيعة من الوضوح والقوة بحيث لا تقبل التمييع والتراخي: السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في اليسر والعسر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام في الله لا تأخذهم فيه لومة لائم، ونصر رسول الله ﷺ وحمايته إذا قدم المدينة»[2]، وهل هذه إلا أسس ودعائم دولة صالحة؟!

وحتى يدرك المبايعون أبعاد المبايعة وتبعاتها ومسئولياتها وقف اللبيب الأريب والسياسي الحصيف أسعد بن زرارة ﷺ دون أهل يثرب وأمسك بأيديهم وقد امتدت للبيعة قائلا:«رُوَيْدًا يَا أَهْلَ يَثْرِبَ، إِنَّا لَمْ نَضْرِبْ إِلَيْهِ أَكْبَادَ الْمَطِيِّ، إِلَّا وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ، إِنَّ إِخْرَاجَهُ الْيَوْمَ مُفَارَقَةُ الْعَرَبِ كَافَّةً، وَقَتْلُ خِيَارِكُمْ، وَأَنْ تَعَضَّكُمْ السُّيُوفُ........»[3].

وزيادة في الاحتياط والتأكيد قام أبو الهيثم ابن التيهان فقال: «يا رسول

---

(1) المنهج الحركي في السيرة النبوية، منير محمد الغضبان (ص١٦٣)، مكتبة المنار الأردن، ط٧، ١٩٩٢م.

(2) السيرة النبوية دروس وعبر د. على محمد الصلابي (٣٦٦/١)، مكتبة الإيمان المنصورة مصر.

(3) صحيح: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٤٣٥٨) (ج١١ص٥٤٧٢)، وابن حبان فى صحيحه ك التاريخ باب بدء الخلق برقم (٦٤٠٩) (ج١٤ص٦٦٦٥)، والحاكم فى المستدرك ك تاريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين برقم (٤١٩٢) (ج٦ص٢٨٢٧)وقال صحيح الإسناد جامع لبيعة العقبة ولم يخرجاه، والبيهقى فى الكبرى ك الأشربه والحد فيها باب قتال أهل الردة ..... برقم (١٦٣٠٤) (ج٢٤ص١١٦٨٥)، وصححه الألبانى فى السلسة برقم (٦٣) (ج١ص١٣٣).

الله إن بيننا وبين الرجال ـ يعني اليهود ـ حبالا ـ يعني العهود ـ وإنا قاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فكان جواب رسول الله ﷺ: «بَلِ الدَّمُ الدَّمُ، وَالْهَدْمُ الْهَدْمُ، أَنا مِنكُمْ وَأَنْتُمْ مِنِّي، أُسَالِمُ مَنْ سَالَمْتُمْ، وَأُحَارِبُ مَنْ حَارَبْتُمْ»[1].

وبعد أنتهاء البيعة بدأ الرسول ﷺ يمارس مهامه الرئاسية، بترتيب الأمور وتدبير الشئون وتوزيع المسئوليات، فقال للقوم: أخرجوا لي منكم أثنى عشر نقيبا، ليكونوا على قومهم بما فيهم، فأخرجوا في الحال تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.. فقال رسول الله ﷺ: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم وأنا كفيل على قومي»[2].

وبعد هذه البيعة أصبح فرضا على كل مسلم قادر أن يسهم في بناء هذا الوطن الجديد[3] وأصبحت الهجرة واجبًا شرعيًا، ولم تكن الهجرة من مكة هينة سهلة تسمح بها قريش وتطيب بها نفسا، بل كانوا يضعون العراقيل في سبيل الانتقال من مكة إلى المدينة، ويمتحنون المهاجرين بأنواع المحن، وكان المهاجرون لا يعدلون عن هذه الفكرة ولا يؤثرون البقاء في مكة، مهما دفعوا من قيمة، فمنهم من كان يضطر إلى أن يترك امرأته وابنه في مكة

---

(١) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد فى المسند برقم (١٥٤٨٣) (ج١٢ص٥٩٩٠)، والطبرانى فى الكبير برقم (١٥٥٥١) (ج١٨ص٨٥٠٥)، والبيهقى فى دلائل النبوة برقم (٧٣٤) (ج٢ص٧١٠) والحديث رجاله ثقات عدا ابن إسحاق القرشي وهو صدوق مدلس، رجاله رجال بخاري ماعدا ابن إسحاق القرشي روى له البخاري تعليقًا.

(٢) انظر: سيرة ابن هشام (١/ ٤٤٣-٤٤٤)، والرحيق المختوم (ص١٤٥).

(٣) فقه السيرة للغزالي (ص١٥٤)، دار القلم دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.

ويسافر وحده كما فعل أبو سلمة ﷺ، ومنهم من كان يضطر إلى أن يتنازل عن كل ما كسبه في حياته وما جمعه من مال كما فعل صهيب ﷺ[1].

ومع تفاقم إحساس قريش بالخطر أخذت فكرة التخلص من محمد ﷺ تنموا في رؤس زعمائها وتتبلور، حتى جاء اليوم الحاسم ليجتمعوا ويأتمروا ويدور بينهم ما سجله القرآن الكريم عليهم...: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، واستقر الرأي بعد المداولة على القتل بخطة تبعثر دمه بين بطون قريش، لتقويض ما أقام قبل تمامه بهجرته.

والتفوا حول الدار بسيوف تلمع في ليل زادته قلوبهم ظلمة «وكانوا على ثقة ويقين جازم من نجاح مؤامرتهم الدنيئة حتى وقف أبو جهل وقفة الزهو والخيلاء، وقال مخاطبا أصحابه المطوفين في سخرية واستهزاء: إن محمدًا يزعم أنكم إن تابعتموه على أمره كنتم ملوك العرب والعجم..»[2].

فهل يستطيع أحد بعد هذا أن يدعي أن فكرة الدولة لم تولد إلا بعد هجرة النبي ﷺ، أو أن حقيقة أن الإسلام دين ودولة لم تبرز إلى الوجود إلا في يثرب؟ إن الذي حدث في يثرب بعد الهجرة هو إنشاء الواقع التطبيقي واكتمال النظرية، أما بذورها وخلفياتها العقدية والفكرية والشرعية والحركية فقد كانت قبل ذلك في مكة قبل هجرة النبي ﷺ.

---

(١) السيرة النبوية، لأبي الحسن على الندوي، دار القلم، دمشق ط٢، ٢٠٠٤م.

(٢) الرحيق المختوم (ص١٥٤)، وانظر: البداية والنهاية (٣/ ١٧٦)، وتاريخ الطبري (١/ ٥٦٧)، وسيرة ابن هشام (٣/ ٨).

وعلى فرض التسليم بأن هذه الفكرة لم تنشأ إلا في المدينة فلا يضر هذا بموضوعنا، فلقد نشأت والسلام، وصارت للإسلام دولة في المدينة، توافرت فيها كل عناصر الدولة حتى بمفهومها الحديث: «وهي الجماعة من الناس، والخضوع لنظام معين، والإقليم المحدد، والسلطان أو السيادة على هذا الإقليم، والشخصية المعنوية»[1].

ولا يستطيع منصف يحترم عقله، إذا نظر إلى أحداث السيرة نظرة تحليلية علمية، إلا أن يسلم بأنه «باستقرار الرسول ﷺ وأصحابه في المدينة واتخاذها وطنا لهم ومقاما دائما تم للعرب والمسلمين إقامة دولة لها أركانها ومقوماتها ... وينطبق عليها التعريف القانوني للدولة، دولة لها أمامها ورئيسها الذي يخضع له المسلمون جميعا، على اختلافهم في الأصول والأجناس والألوان»[2] بل ويخضع له ولدستور دولته غير المسلمين الذي قطنوا المدينة.

وأوضح دليل على هذا تلك الصحيفة التاريخية العظيمة التي نظم فيها النبي ﷺ دولته، والتي تعد إحدى الوثائق التاريخية الكبرى الدالة على أن الإسلام دين ودولة وهذا هو نص الوثيقة[3]:

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (٨/ ٦٣١١)، دار الفكر بيروت. ط٤، ١٩٩٧م.

(٢) نظام الحكم في الإسلام (ص١٨).

(٣) انظر: السيرة النبوية للندوي (ص٤٨٨-٤٩١) ، مجموعة الوثائق السياسية - محمد حميد الله، (ص٥٩-٦٢).

بسم الله الرحمن الرحيم

١- هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

٢- أنهم أمة واحدة من دون الناس.

٣- المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٤- وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٥- وبنو الحارس بن الخزرج على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٦- وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٧- وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٨- وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٩- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٠- وبنو النبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١١- وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٢- وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

١٣- وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثما، أو عدوانا، أو فسادا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم.

١٤- ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن.

١٥- وأن ذمة المؤمنين واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

١٦- وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين، ولا متناصر عليهم.

١٧- وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

١٨- وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا.

١٩أ- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

٢٠ب- وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن.

٢١- وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلا عن بينة فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

٢٢- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه، وأن من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

٢٣- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

٢٤- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٢٥- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

٢٦- وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

٢٧- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

٢٨- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

٢٩- وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

٣٠- وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

٣١- وأن ليهود بين ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

٣٢- وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

٣٣- وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم.

٣٤- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.

٣٥- وأن بطانة يهود كأنفسهم.

٣٦أ- وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

٣٦ب- وأنه لا تحجز على ثار جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم، وأن الله على أبر هذا.

٣٧أ- وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.

٣٧- وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم.

٣٨- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٣٩- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

٤٠- وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

٤١- وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

٤٢- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

٤٣- وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها.

٤٤- وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.

٤٥أ- وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.

٤٥ب- على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

٤٦- وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

٤٧- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وإن الله جار لمن بر وأتقى، ومحمد رسول الله ﷺ[١].

(١) السيرة النبوية للندوي (ص٤٨٨-٤٩١)، حميد الله، الوثائق السياسية، (ص٥٩-٦٢)

إن هذه الوثيقة قد تضمنت بنودا لا يمكن أن تفسر إلا على أنها دستور دولة «ففي مقدمة الوثيقة نجد إعلانا عن قيام وحدة سياسية إسلامية تتألف من مهاجري مكة وأنصار المدينة مضافا إليهم كل من أبدي استعددا للتبعية لهذه الوحدة، وخضع لقيادتها من الأقليات الأخرى القاطنة في المدينة، كما تضمنت الوثيقة نصوصا في التكافل الاجتماعي ونصوصا أخرى في إقامة العدل وتنظيم القضاء، وذكرت الوثيقة أنواع الجرائم في الأنفس والأموال فحرمتها وجعلت المدينة حرما آمنا بالنسبة لجميع القاطنين على إقليمها، كما تضمنت نصوصا في بيان مركز الأقليات الدينية في الدولة ونصوصا أخرى تجعل للنبي الكريم السلطة العليا في الدولة»[١].

ومن بعدها بدأ الرسول ﷺ يمارس عمله السياسي بجانب واجبه الأصلي في البلاغ والبيان والدعوة، فقد نظم الجيوش المجاهدة لنشر هذا الدين والذود عن حماه، وقد أرسل الرسل والدعوات إلى ملوك الدول المجاورة يدعوهم إلى الإسلام، وعقد الاتفاقات والمعاهدات مع اليهود وغيرهم، وأبان أحكام الأسرى وما يتعلق بهم وأحكام الحرب وأهل الذمة، وقام بتدبير بيت مال المسلمين، وأقام الحدود الشرعية والعقوبات...... إلى غير ذلك من مظاهر الدولة ووظائف الإمامة»[٢].

ولقد «أقام رسول الله ﷺ جهاز الدولة الإسلامية بنفسه وأتمه في حياته، فقد كان للدولة رئيس وكان له معاونون وولاة وقضاه وجيش

(١) النظم الإسلامية، د. منير حميد البياتي، (ص٢١٤-٢١٥)، دار البشير عمان الأردن، ط١، ١٩٩٤.

(٢) الإمامة العظمى الدميجي (ص٥٢)، وانظر: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص١٥٧).

ومديرو دوائر ومجلس يرجع إليه للشـورى....»[1]. وأيضا: «كان ﷺ يدير مصالح الناس ويعين كتابا لإدارة هذه المصالح...فكان علي بن أبي طالب كاتب العهود إذا عاهد والصلح إذا صالح، وكان معيقب ابن أبي فاطمة على خاتمه..وكاتبا على الغنائم، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص ثمار الحجاز، وكان الزبير بن العوام يكتب أموال الصدقات، وكان المغيرة بن شعبة يكتب المداينات والمعاملات، وكان شرحبيل ابن حسنة يكتب التوقيعات إلى الملوك..»[2].

وكان له ﷺ خاتم، فعن أنس ﷺ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى كِسْرَى وَقَيْصَرَ وَالنَّجَاشِيِّ، فَقِيلَ: إِنَّهُمْ لَا يَقْبَلُونَ كِتَابًا إِلَّا بِخَاتَمٍ، فَصَاغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمًا حَلْقَتُهُ فِضَّةٌ، وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»[3].

وولّى رسول الله ﷺ الأمراء، منهم باذان بن ساسان على اليمن، ثم ابنه شهر بن باذان، ثم على صنعاء خالد بن سعيد بن العاص، وولّى المهاجر بن أبي أمية كنده والصدف، وولّى أبا موسى الأشعرى زبيد وعدن والساحل، وولّى أبا سفيان بن حرب نجران وولّى ابنه يزيد تيماء وولّى عتاب بن أسيد مكة.. وغيرهم»[4].

---

(١) الدولة الإسلامية - تقى الدين النبهاني، دار الأمة، بيروت، ط٧، ٢٠٠٢ (ص١٢٧).

(٢) نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم (ص٢٦).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك اللباس والزينة باب فى اتخاذ النبى ﷺ خاتما ..... برقم (٣٩١١) (ج ٦ ص٢٧٢٦)، والإمام أحمد فى المسند برقم (٢١٥٠١) (ج١٠ص٤٧٨٧)، وأبى يعلى فى مسنده برقم (٣١١١) (ج٣ص١٣٤٦)، و الترمذى فى الشمائل برقم (٨٩) (ص٣٦)، والبيهقى فى الشعب برقم (٥٨٥١) (ج٨ص٣٧٩٢).

(٤) زاد المعاد في هدي خير العباد - لابن القيم - ١/ ١٢١ مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤٠٧هـ.

وكتب الكتب إلى النجاشي وكسرى وقيصر والمقوقس وأكيدر دومة الجندل وغيرهم، وأرسل الرسل، وسير الجيوش والبعوث والسرايا، فكانت غزواته سبع وعشرون وقيل خمس وعشرون وقيل تسع وعشون، وكانت سراياه وبعوثه قريبًا من ستين[1]، وحارب وسالم وعاهد وصالح، وأدار دولته في يثرب داخليا وخارجيا على أتم ما تكون الإدارة، حتى توفي ﷺ وأمر الدولة الإسلامية مستقر.

هذا هو الدليل العمليّ من سنة النبي ﷺ، وهو ﷺ لا يفعل إلا ما وافق الحق الذي جاء به من عند الله ﷻ، ونحن مأمورون بالاقتداء برسول الله ﷺ والتأسي به في كل ما يأتي ويذر.

* * *

(١) المصدر السابق (١/ ١٢٥).

المبحث الرابع: دليل الإجماع

يعتبر الإجماع على وجوب الإمامة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية من أعلى مراتب الإجماع؛ لأنه ـ من جهة ـ إجماع الصحابة، ولأنه من ـ جهة أخرى ـ إجماع الأمة الإسلامية علمًا وعملاً على مدى القرون المتطاولة، ومن المسلَّم به أن: «الإجماع هو المعتصم الأقوى والمتعلق الأوفى في قواعد الشرعية، وهو الوسيلة والذريعة إلى اعتقاد قاطع سمعي»[1]، وهو الذي يقطع التشغيب ويوجب التسليم.

لذا اعتمد عليه العلماء في الاستدلال على الإمامة ووجوب تنصيب الخليفة، ولم يعولوا كثيرا على الأدلة من الكتاب والسنة، فمن اطلع على صنيعهم هذا دون أن يعرف طريقتهم ظنهم لم يجدوا في الكتاب والسنة دليلاً، وحسبهم يلتمسون الدليل على ما لا يجدون له مستندًا.

وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم الذي هو أعلى مراتب الإجماع لم يشك في انعقاده على هذه المسألة أحد ممن يعتد به، وكذلك إجماع الأمة من بعدهم علما وعملا لم ينازع فيه أحد ممن له في دين الله وزن «فقد اتفق المنتمون إلى الإسلام على تفرق المذاهب وتباين المطالب على ثبوت الإمامة»[2].

(١) غيات الأمم في التياث الظُلَم للإمام الجويني (ص١٦) دار الدعوة الإسكندرية ط أولى ١٤٠٠هـ.

(٢) المصدر السابق (ص١٦).

ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا النجدات من الخوارج والأصم من المعتزلة، ولم يقل أحد بأن شذوذ أمثال هؤلاء يضر بالإجماع؛ خاصة وأن الإجماع قد انعقد في زمن الصحابة والتابعين قبل أن ينزغ هؤلاء.

والذي يعطي إجماع الصحابة في هذه المسألة ثقلاً أكبر عدة أمور:

أولها: أن الإجماع الأول وقع مرتين مرة على مستوى أهل الحل والعقد الذين هم أهل الإجماع أصلاً، وذلك عندما اجتمع ملأ من الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة وبايعوا أبا بكر بعد محاورة ومداولة، ولم يخالفهم في ذلك أحد.

والمرة الثانية: في اليوم التالي من عامة الناس عند مبايعتهم لأبي بكر البيعة العامة في المسجد.

ثانيها: أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في السقيفة اختلافا شديدا قبل اتفاقهم على أبي بكر، اختلفوا في تعيين الأصلح والأولى للخلافة، فلو كان يدور بخلد واحد منهم أن الإمامة غير واجبة وأن مسألة إقامة الدولة لا شأن للدين بها لأظهره لحضور مناسبته، يقول السنهوري:

«وإذا كان قد وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين، أو بين بعض المهاجرين وبعض آخر، فإن هذا الخلاف كان مقصورا على اختيار شخص الخليفة من بين المرشحين ولكنه لم ينصب قط على مبدأ وجوب اختيار الخليفة، ولا على وجوب الخلافة»[1].

(١) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د. عبد الرازق السنهوري،، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣م (ص٦٧).

ثالثها: أن أمر تنصيب الخليفة الذي أجمع عليه الصحابة ظهر أنه في حسبهم أهم الواجبات «فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات»[1]، ومسألة على هذه الدرجة من الأهمية لو كان فيها رأي مخالف في رأس أحد لأظهره وقد حلت مناسبته.

رابعها: أن إجماعهم هذا استمر طول مدة حياتهم لم يخالف فيه أحد، يقول الشهرستاني: «ولما قربت وفاة أبي بكر فقال: تشاوروا في هذا الأمر، ثم وصف عمر بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه، وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أنه يجوز خلو الأرض من إمام، ولما قربت وفاة عمر جعل الأمر شورى بين ستة، وكان الإتفاق على عثمان ﷺ، وبعد ذلك الإتفاق على علي ﷺ، فدل ذلك كله على أن الصحابة رضوان الله عليهم - وهم الصدر الأول - كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنـه لا بد من إمام..» ثم يقول: (فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة)[2].

والذي يعطي إجماع الأمة بعد الصحابة - في هذه المسألة - ثقلاً كبيرًا عدة أمور:

الأول: أنه إجماع علمي وعملي، فهو ليس إجماع العلماء على مسألة نظرية وحسب، وإنما هو - إلى جانب ذلك - إجماع الأمة عمليا وإطباقها على التطبيق بلا مخالف، حتى إنه قد يخالف البعض فيعترض على خليفة من الخلفاء أو دولة من الدول ولكن اعتراضه - سواء كان نظريا بالنقد أو عمليا

---

(١) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (١/ ٥٤٨)، وانظر حاشية العطار على شرح الجليل المحلي، حسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية بيروت (٢/ ٤٨٧).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني (ص٤٨٠)، مكتبة المثنى، بغداد.

بالخروج ـ لم يكن على أصول الخلافة وإنما على شخص المستخلف، والتاريخ الإسلامي خير شاهد على هذا، وأحداثه قد نقلتها الأمة جيلا بعد حيل.

الثاني: أنه إجماع مستمر في كل أجيال الأمة وجميع عصورها، فبعد انعقاد الإجماع في عصر الصحابة لم يزل الناس في كل عصر على ذلك[1]، واستمرت أمة الإسلام تقيم الخليفة حتى سقوط الخلافة سنة ١٩٢٤[2].

الثالث: أن الذي نقل الإجماع عدد كبير وجم غفير من علماء الأمة من كافة المذاهب[3].

وبعد الذي عرضناه من قبل من أدلة القرآن والسنة لسنا بحاجة إلى السؤال عن مستند العلماء في هذا الإجماع، إلا إذا أوجبنا عليهم أن يصرحوا بمستندهم في كل مسألة أجمعوا عليها، وهذا ولا شك تحكم وتعسف، وسوء ظن كذلك، ونعوذ بالله من ذلك كله.

دفع الشبهات ودحض المفتريات:

لسنا بحاجة بعد هذا الذي قدمناه إلى تتبع شبهات العلمانيين والرد عليها؛ لأن الحق إذا استبان بدليله ـ خاصة إذا كان البيان بصريح القرآن وصحيح السنة مع إجماع الأمة علما وعملا في القرون المفضلة ـ لم يعد

---

(١) حاشية العطار (٢/ ٤٨٧).

(٢) الدولة الإسلامية، تقى الدين النبهاني (ص١٣٣).

(٣) منهم: الشهرستاني في: نهاية الأقدام في علم الكلام، وابن حجر الهيثمي في: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة (ص٧)، مكتبة القاهرة ط٢، وحسن بن محمد العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي (٢/ ٤٨٧)، والماوردي في الأحكام السلطانية (ص٥)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهداء والنحل (ص٤٠)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٢٦)، والبهوتي في كشاف القناع (٦/ ١٥٦)، وابن خلدون في مقدمته (ص١٩١)، والنووي في شرحه لمسلم (١٢/ ٥١٨) وغيرهم.

لطالب الحق الرشيد حاجة إلى تقليب الأقوال التماسا للمزيد، أوالتنقيب في الترهات بغية الرد والتفنيد ؛ ذلك لأن الباطل لايغني من الحق شيئا، ولأن المحكمات لا تتسع لما تتسع له المسائل الفرعية وموارد الاجتهاد من الاختلاف وتداول وجهات النظر.

لكن القرآن الكريم بحملاته الكثيرة على المبطلين علمنا أن الاستغناء بالحق لا يمنعنا من مواجهة الباطل وتعريته؛ لأن ما يمارسه المبطلون من أساليب الإرهاب الفكري يؤثر في العقول الضعيفة، والإسلام حريص على هداية الخلق وحمايتهم من كل ما يحول دون وصولهم إلى الحق، مع الوضع في الاعتبار أنه ليس من الحكمة أن نندفع وراء المبطلين في كل فج يسلكونه، أو أن نلهث وراء كل صيحة يصيحونها بغية الرد عليها وبيان بطلانها؛ لأن ذلك يسلمنا في النهاية إلى حلبة مغلقة نصاول فيها المخالفين تلو المخالفين؛ الأمر الذي يعني التوقف وعدم الانطلاق، ولأن الاسترسال في ذلك قد يفضي في بعض الأحيان إلى سقوط هيبة المحكمات بإخضاعها باستمرار للمناقشة والأخذ والرد، وهذا أيضا تعلمناه من القرآن الذي طوى سياقه كثيرا من دعاوى المعارضين بأسلوب يشعر بتفاهتها وعدم استحقاقها للرد، كقول الله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤].

وعليه فإننا سنتناول أهم وأخطر الشبهات التي أثارها العلمانيون، ولكن بقدر ما تقضي به الضرورة وتمليه الحكمة والمصلحة، وبقدر ما تسمح به خطة هذا البحث، فبقدر ما أسهبنا وفصلنا في بيان الحق سنوجز ونجمل في دفع الباطل، والله المستعان.

وإذا استعرضنا شبهات العلمانيين فلن نجد فيها أخطر ولا أثقل من ادعائهم أن الدولة الإسلامية تعني الحكم الثيواقراطي، وأن الدعوة إلى إقامة نظام الحكم الإسلامي لا معنى له إلا العودة إلا الثيوقراطية، وأن الذين ينظرون للنظام السياسي في الإسلام إنما ينظرون لفترة في تاريخ البشرية حكمت فيها طبقة رجال الدين باسم الدين وساد فيها ملوك باسم الحق الإلهي المقدس، فسلب هؤلاء وهؤلاء الناس حقهم في الحكم الذي يرتضونه، والذي يصلح حياتهم ويحقق إنسانيتهم.

لذلك سنبدأ بهذه الشبهة، فنقول وبالله التوفيق.

إن من المصطلحات التي جرى تداولها في الفترة الأخيرة ـ ولا سيما في معرض الهجوم على طروحات الحركات الإسلامية ـ مصطلح: (الثيوقراطية)، ولولا هذا الاستخدام ضد الإسلام ومبادئه لما كتب لهذا المصطلح أي بقاء أو أثر ؛ فهو من المصطلحات السياسية ذات القيمة غير الدائمة، أطلق في الغرب ليشير إلى حكم أقلية من الأقليات تسلطت على أغلبية فئات المجتمع.

وهو يشير في هذا الإطار إلى حكم أقلية ممن يسمون برجال الدين أو الكهنوت التابعين لدين من الأديان لا سيما تلك المذاهب التي تنشئ كهنوتًا كالمسيحية في المقام الأول .

وكلمة الثيوقراطية مشتقة ـ كما هي العادة في الكثير من المصطلحات الغربية ـ من الأصول اللغوية اليونانية، فهي تتكون من لفظين يونانيين: ثيوس (الدين) وكراس (الحكم أو السلطة)[1].

(١) الثيوقراطية د. محمد يحيى (مجلة البيان ـ العدد [١٤٩] ص١٢٢، المحرم ١٤٢١ - مايو ٢٠٠٠).

والحق أن استخدام هذا المصطلح بالذات لتوصيف طروحات دعاة الإسلام في ميدان السياسة والحكم والمجتمع ينطوي على تشويه خطير ونقد غير موضوعي؛ لأن أحدا من هؤلاء الدعاة ـ مهما بلغ من الغلو ـ لم يخطر بباله أن يقيم سلطة أو حكومة أو نظامًا سياسيًا يشكله ويهيمن عليه المشايخ أو علماء الدين باعتبارهم طائفة أو طبقة لها الحق أن تحكم باسم السماء أو أن تحتكر فهم الوحي السماوي وتكون وصية على تنفيذ ما فهمته دون مراجعة من أحد، مثلما حكى لنا التاريخ عن الباباوات في عصور أوربا المظلمة ؛ ذلك لأنه لا يوجد في تعاليم الإسلام ولا في تجاربه التاريخية مثل هذه الطبقة كما هي الحال بالنسبة للكنيسة أو الكنائس المتعددة في المسيحية، أو أنواع الكهنوت المماثل إلى حدٍّ مًا في البوذية والهندوسية .

إن الثيوقراطية تصلح ـ فقط ـ لوصف فترات من التاريخ الغربي طويلة الأمد عميقة النكد، حكم فيها بالفعل ـ مباشرةً أو من وراء ستار ـ رجال الكهنوت المسيحي؛ فاستعبدوا الناس باسم الدين، ومنعوهم حقهم في اختيار من يحكمهم، بل وفي الإدلاء برأيهم فيما يهمهم من أمر أنفهسم، كما أنها تصلح الآن لوصف حقب معاصرة من تاريخ الحضارة الغربية حكم ويحكم فيها رموز الكهنوت العلماني، باعتبار أن العلمانية عقيدة تؤمن بها وتقوم عليها حفنة صغيرة من الأشخاص الذين مرقوا من الدين كله مروق السهم من الرمية، واتبعوا دينا جديدا ابتدعوه، لاهو من الدين الحق الذي لم يسعدوا بحقائقه، ولا هو من الدين الباطل الذي طالما شقوا بأباطيله.

إن الإسلام قد أقام نظام الحكم على أسس ـ سوف يأتي بيانها في الفصول القادمة ـ تباعد تمام المباعدة بين هذا النظام وبين ما يسمونه بالثيوقراطية، من هذه الأسس ـ التي سندلل عليها في موضعها ـ أن السيادة للشرع، لا لرجال دين يمارسون سيادة بشرية على الخلق باسم الخالق، وهذا الشرع يملك حق فهمه من مصادره كل من يبذل وسعه في سبيل ذلك من المسلمين، وليس حكرا على رجال كهنوت يوحى إليهم به كما يوحى للمرسلين.

ومن هذه الأسس أن السلطان للأمة، لا لملوك يحكمون الشعوب باسم الحق الإلهي المقدس، فالأمة هي التي تولي وتعزل وتحاسب وتراقب، ولا يملك أحد ـ باسم الدين ـ أن يستبد بالأمر دونها إلا إذا فرطت هي في حقها ورضيت لنفسها ما لا يرضاه لها باريها جل وعلا.

ومن هذه الأسس أن الشورى هي منهج الحكم، وليس الإملاء الحتمي المتكئ على عصمة مدعاة لملك من الملوك أو لكاهن من الكهان. ومنها أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على التكامل لا على استعباد الأول للثاني بدعوى الكمال للأول دون الثاني.

ولقد أوجد الإسلام مؤسسات تعتبر من دعائم النظام السياسي الإسلامي ومن أركانه، يناط بها تنفيذ وحماية دستور الدولة الإسلامية. منها مؤسسة أهل الحل والعقد التي تمثل الأمة، وتقوم نيابة عنها بممارسة السلطان في تولية الخلفاء وعزلهم، وفي المراقبة والمحاسبة المستمرة للحكام، ومنها الهيئة التشريعية التي تتألف من كبار مجتهدي الأمة في العلوم الشرعية، والمجلس الشوري الذي ينبثق عن جماعة أهل الحل والعقد ويقوم بدوره في التوجيه وفي إحلال إرادة الأمة المحل اللائق بها من حيث كونها صاحبة

السلطان، ومنها مؤسسة الخلافة أو السلطة التنفيذية التي تقوم الأمة باختيارها اختيارا محضا يتمثل فيه سلطانها، ثم السلطة القضائية التي تقوم مع السلطة التنفيذية بتحكيم الشريعة الإسلامية في حياة الناس، ولها استقلالها الكامل ونزاهتها المطلقة.

هذا هو النظام السياسي الإسلامي في مجمله، ومن الواضح تماما أنه ـ بما يقوم عليه من أسس وما يشتمل عليه من مؤسسات ـ لا يمت للثيوقراطية بأدنى سبب، ويؤكد هذا أن الثيوقراطية إنما تقوم على ركنين، الأول: التفويض الإلهي للسلطة السياسية بمعنى أن يكون الحاكم نائبا عن الله لا عن الأمة، والثاني: اختصاص هذا الحاكم بحق التحليل والتحريم والتشريع، فكل ما يصدر عنه من أحكام واجب الاتباع؛ إذ لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه[1].

وهذان الركنان لا صلة للنظام السياسي الإسلامي بهما، ولا علاقة لهما به، لأن السلطة في النظام الإسلامي تتكون باختيار الأمة وإرادتها، ولأن التشريع في الإسلام هو حق الله تعالى وحده لا شريك له.

وليس لدى العلمانيين من بني قومنا ولا من علمنهم دليل على مدعاهم الظالم سوى عبارات اختطفوها من بين السطور، ثم تعاملوا معها بنفس الطريقة التي يتعامل بها سدنة العلمانية في بلاد المسلمين مع الفرائس البشرية البريئة، حيث يحملونها على الاعتراف بما لم تعرف عنه شيئا ولم تتلبس به.

---

(١) انظر: الإسلاميون والديموقراطية - لهشام مصطفى عبد العزيز ص١١١ دار المستشار الإسكندرية ط أولى ٢٠٠٠

من هذه العبارات كلمة قالها أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو يودع الخلافة ويودع معها الحياة كلها، وهي قوله لأولئك الثوار المفتونين الذين خرجوا عليه:«لا والله إني لا أنزع رداء سربلنيه الله» وهي كلمة لا تعني أكثر من أن الخلافة التي يريدون منه أن ينخلع منها بإرادتهم هم لا بإرادة الأمة، هذه الخلافة قد تقلدها بمقتضى شرع الله وبمقتضي الدستور الذي وضعه الله تعالى للأمة الإسلامية، والذي يقضي بأن الذي يولى الخليفة ويعزله هم من يمثلون الأمة من أهل الحل والعقد، وليس كل مفتات على الأمة متسلط عليها خارج على سلطانها محكم للهوى والشهوة، والذي لا يختلف عليه اثنان أن هؤلاء الثوار ليسوا هم أهل الحل والعقد حتى يكون لهم الحق في نزع القميص الذي لبسه الخليفة وحتى يكون للخليفة مندوحة في الاستجابة لهم في خلع ما ليس له ولا لهم خلعه. فهذه العبارة تمثل الاحترام للدستور الذي هو شرع الله جل وعلا.

وهل يقبل عقلا أن نحمل مقولة عثمان رضي الله عنه على أنه كان يحتمي بالحق الإلهي المقدس ليبقى في الحكم وهو الذي فدى الأمة بنفسه وآثر - إذ أيقن بحتمية إراقة الدماء - أن يكون دمه هو المراق؟[1].

والعبارة الثانية هي التي جرت على لسان المنصور في خطبة له بعرفة، حيث قال: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته ...»، فهذه الكلمة التي قالها أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي تلقفها العلمانيون وبنو

(١) انظر: من فقه الدولة في الإسلام د. القرضاوي ص ٦٦ ط خامسة ٢٠٠٧ دار الشروق.

عليها جبالا من الأوهام والأباطيل، والحق أن أباجعفر المنصور ـ على جلالة قدره ـ ليس حجة بما يقوله أو يفعله على الإسلام ونظامه السياسي، وكلمته ليست شرعا لدي المسلمين متبعا، «وإنما هي كلمة هو قائلها، ولا يؤخذ منها حكم ولا توجيه، فلسنا مأمورين باتباع سنة المنصور ... هذا لو أخذنا بالكلمة على ظاهرها، وحملناها هنا على أسوأ محمل، والحقيقة أن الكلمة تحتمل التأويل، وأن المراد منها أنه يمثل شرع الله في الأرض ... لا أن معه حقا إلهيا يحكم به»[1].

والمصير إلى هذا التأويل تحتمه الخلفية الفكرية والعقدية للإسلام والخلفية التاريخية للأمة الإسلامية، فلا الإسلام مشتمل على ما يمكن أن يتكئ عليه المنصور في دعوى كهذه، ولا تاريخ الأمة الإسلامية مشتمل على ما يمكن أن يقتدي به ويستأنس به.

والحقيقة أنه لا يستطيع منصف يحترم عقله أن يدعي على الإسلام أو تاريخه أنه اشتمل على ما يمكن أن يسمى بالثيوقراطية، وإذا كان العلمانيون في بلادنا قد اجترأوا على هذا الادعاء الكاذب فإن رجلا من غير المسلمين قد أنصف النظام الإسلامي وبرأه من هذه التهمة الجوفاء، وهو المستشرق (مارسيل بوازارا) حيث قال: «ولما كانت الشريعة مفروضة على الجميع؛ فإن كل مؤمن هو خليفة الله في الأرض، وألوا الأمر في المجالين الروحي والزمني (الديني والدنيوي) لا يملكون سلطة مطلقة، وإنما هم في خدمة الجماعة لتنفيذ أحكام الشريعة، وليس في وسعهم أن يدعوا أية عصمة في

(١) السابق: ص٦٨.

تفسير التوجيهات الإلهية ... والمسلمون مؤهلون لاختيار الهيكل الحكومي الذي يريدونه، بشرط أن يسمح بتطبيق الأوامر الإلهية... إن الجماعة المسلمة لم تنشئ قط ـ لا نظريا ولا عمليا ـ حكومة دينية (ثيوقراطية) كما زعموا ذلك في أكثر الأحيان بغير حق في الغرب.»[1].

تلك كانت الشبهة الأولى لدى العلمانيين، أما الشبهة الثانية فهي ادعائهم بأن القول باشتمال الإسلام على نظام للحكم يعني أنه يشجع على الاستبداد باسم الدين، وبأن الدعوة إلى مثل هذا النظام تعني الرجوع بالناس إلى عهود الاستبداد المظلمة.

والحقيقة أن آفة العلمانيين تكمن في إصرارهم على تحميل الإسلام ذاته ـ كمنهج ـ أخطاء المسلمين في عهود الضعف والتخلف، برغم أن العهد الأول الذي شهد التطبيق الصحيح للنظم الإسلامية يبرهن باستقامته ومثاليته على عظمة هذا الدين وعظمة ما جاء به من نظم وأحكام، ولكنهم يغضون الطرف عن هذا الشاهد الصادق ويشيحون عنه، ويتشبثون بأخطاء الضعفاء ليحملوها على المنهج، ولو أنهم أنصفوا في تطبيق هذه الطريقة لأبطلوا العلمانية وما قام عليها من نظم سياسية كالديموقراطية؛ لكون كثير ممن يدعون العلمانية ويتغنون بالديموقراطية يمارسون أبشع ألوان الاستبداد.[2]

---

(١) الإسلام في الفكر الغربي دين ودولة وحضارة – اللواء أحمد عبد الوهاب ص٧٩–٨٠، ط القاهرة ١٩٩٣.

(٢) انظر: الإسلاميون والديموقراطية، ص١١٦.

إن الذين مارسوا الاستبداد في تاريخ الأمة الإسلامية لم يكونوا في نظر الأمة ملتزمين بأحكام الشريعة حتى يقال إن استبدادهم هذا سببه الحكم الديني، وإنما كان استبدادهم جزءا من الانحراف الذي لا ترضاه الشريعة الإسلامية ولا يقره نظام الحكم الإسلامي؛ لذلك يمتنع الاحتجاج بممارسات بعض الحكام على المنهج والنظام.

ومن شبهات العلمانيين أيضا أن القول باشتمال الإسلام على نظام للحكم يلزم منه عدم قبول الإسلام بالتعددية الدينية الأمر الذي يترتب عليه حمل المخالفين في العقيدة على الإسلام بقوة الدولة الدينية وسلطانها، وعدم الاعتراف بحقوق المواطنة التي يصعب المحافظة عليها إلا في ظل دولة علمانية.وهذا ـ ولا شك ـ افتراء على الإسلام وعلى تاريخ الإسلام، افتراء على الإسلام لأن الشريعة الإسلامية قد تضمنت أحكاما لغير المسلمين الذين يقطنون دار الإسلام ويحملون التابعية الإسلامية، سميت في الفقه الإسلامي بأحكام أهل الذمة، والذمة هي العهد الذي يجب الوفاء به، هذه الأحكام غاية في العدل والرحمة والإنسانية، منها تحريم الاعتداء عليهم، قال رسول الله ﷺ: «من قتل رجلا من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة ...»، ومنها تركهم ودينهم إذا أثبتوا ولاءهم للدولة وبرهنوا على صحة المواطنة بدفع الالتزام المالي البسيط الذي يستوون به مع المسلمين في مبدأ الإسهام المالي الذي يعزز الانتماء، وهو الجزية، وباحترامهم لدستور الدولة الإسلامية، وهو ما سماه القرآن بالصغار، الذي يعني الخضوع للقانون، إلى غير ذلك من الأحكام العادلة.

وافتراء ـ كذلك ـ على التاريخ الإسلامي؛ لأن تطبيق الأمة الإسلامية للأحكام العادلة في معاملة غير المسلمين من أهل دار الإسلام كان موضع إعجاب كثير ممن لا ينتسبون إلى الإسلام، فهذه شهادة للمستشرقة الألمانية «زغريد هونكة» تقول فيها: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود ـ الذين لاقوا قَبْل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها ـ سُمح لهم جميعًا دون أيّ عائق يمنعهم ممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال ومتى؟ ومن ذا الذي لم يتنفس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ، وبعد فظائع الأسبان واضطهاد اليهود؟ إن السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجوا أنفسهم في شئون تلك الشعوب الداخلية، فبطريرك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف»[1].

ويقول غوستاف لوبون«في كتابه» حضارات العرب: «إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار الإسلام، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في دياناتهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانيةِ الإسلامَ، واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»[2].

---

(١) شمس العرب تسطع على الغرب، لـ: (زغريد هونكة) ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي(ص٣٦٤) دار الجيل بيروت.

(٢) حضارة العرب لـ: غوستاف لوبون (ص١٢٧) ترجمة عادل زعيتر الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢٠٠٠.

الفصل الثاني

الأسس العامة
لنظام الحكم في الإسلام

الفصل الثاني

الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام

يشكل هذا الفصل مع الفصل الذي بعده الهيكل العام لنظام الحكم في الإسلام، وقد خصصت هذا الفصل للأسس، وخصصت الفصل التالي له للمؤسسات، ومن الأسس والمؤسسات يتكون نظام الحكم.

والأسس التي ستتحدث عنها في هذا الفصل هي:

١- السيادة للشرع.

٢- السلطان للأمة.

٣- الشورى منهج الحكم.

٤- التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

٥- إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان.

٦- وحدة الأمة وواحدية الإمام.

* * *

تمهيد

نظام الحكم في الإسلام نظام فريد متميز، لم يشبه نظامًا جاء قبله، ولا يشبهه نظام جاء بعده، فهو «ليس ملكيًا؛ فلا وراثة فيه للملك ولا مكان لأحد فيه فوق القانون، ولا امتيازات فيه لشخص الحاكم، وليس جمهوريًا؛ لأن نظام الحكم في الإسلام قائم على أساس أن الحكم والتشريع والسيادة لله بخلاف الجمهوري الديموقراطي الذي يجعل ذلك للشعب ... وليس امبراطوريا إذ لا فرق فيه بين شعوب بلدة وأخرى ولا بين الأطراف والمركز، وليس اتحاديًا تنفصل أقاليمة بالاستقلال الذاتي وتتصل بالحكم العام»[1] وإنما هو نظام فريد متميز، إنه النظام الإسلامي.

ولكن ما هي أسس هذا النظام وما هي مؤسساته وأركانه وما هي المبادئ التي يقوم عليها؟ هذا هو السؤال الذي تستدعى الإجابة عليه جهدًا كبيرًا ونظرًا طويلاً؛ لأن الأحكام التي يمكن أن نستخلص منها شكل هذا النظام وهيكله مبثوثة في ثنايا الكتب، و«لم يضع العلماء المجتهدون نظرية عامة للدولة تبين أسسها النظرية أو العملية، وإنما كانوا يضعون الحلول ويقدمون الآراء بمناسبة كل حالة طارئة، كما هو الشأن في أغلب أحكام الفقه الإسلامي، لكنهم مع ذلك يلاحظ أنهم يسيرون على هدى مبادئ ونظريات عامة ثابتة»[2].

---

(١) راجع: نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم (ص٢٨ - ٣٣).

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي ٨/ ٦٣١٠ دار الفكر دمشق ط رابعة ١٩٩٧م.

وإذا كنا نريد أن ننظر إلى كل مسألة تجد في عالم السياسة نظرة شرعية واعية فلابد لنا من الاجتهاد في استخلاص النظرية السياسية في الإسلام، والكشف عن الهيكل التنظيمي للدولة الإسلامية؛ لأن البحث فيما يتعلق بالسياسة الشرعية دون الإلمام بأطراف هذه النظرية ودون التصور الصحيح لهذا النظام سيكون مبتورًا عن أصله.

لذا خصصنا هذا الباب للكشف عن الهيكل العام لنظام الحكم في الإسلام، وسوف نتناول هذا الموضوع الهام في فصلين: الأول يدور الحديث فيه حول الأسس التي تمثل الدعائم الشرعية والركائز الدستورية لهذا النظام، والثاني يتناول مؤسسات النظام الإسلامي.

وقبل أن نلج إلى هذين الفصلين نود أن نمر بهذه التوطئة التي نتناول فيها بعض التعاريف الهامة.

أولاً: تعريف النظام السياسي:

النظام لغة[(1)]: الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، وكل خيط ينظم به لؤلؤ أو غيره فهو نظام، ونظام كل أمر ملاكه، والنظم: نظمك الخرز بعضه إلى بعض في نظام واحد، كذلك هو في كل شيء حتى يقال: ليس لأمره نظام؛ أي لا تستقيم طريقته، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظمته، والنظام: العقد من الجوهر والخرز ونحوهما، والنظام: الهدى والسيرة، وليس لأمرهم نظام: أي ليس لهم هدى ولا متعلق ولا استقامة، ويقال ما زال على نظام واحد أي: عادة والجمع: نظم وأنظمة.

(١) انظر: لسان العرب مادة نظم (٨/ ٦٠٩) وما بعدها والمعجم الوسيط، (ص٩٣٣).

تعريف النظام السياسي عند القانونيين: «مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها، تبين نظام الحكم ووسائل إسناد السلطة وأهدافها وطبيعتها ومركز الفرد منها، وضماناته قبلها، كما تحدد عناصر القوى المختلفة التي تسيطر على الجماعة وكيفية تفاعلها مع بعضها، والدور الذي تقوم به كل منها»[1].

وعرفه البعض بأنه: «القواعد الأساسية التي يتعارف عليها سكان كل دولة، واختيارهم لشكل الحكم فيها، والسلطات المخولة لأجهزتها الإدارية عند مباشرتها لاختصاصاتها، وسلطات الحاكم في علاقته بهم، ومدى حقوقهم والتزاماتهم قبل الدولة»[2].

وعرفه البعض بأنه: «أشكال ممارسة السلطة السياسية وأهداف تلك السلطة وغاياتها والفلسفة القائمة وراء تلك الغايات والأشكال»[3].

ومن خلال النظر في هذه التعاريف يتبين لنا أن النظام السياسي يشتمل على:

١- الأسس التي تقوم على أيديولوجية معينة لتشكل في مجموعها القواعد الدستورية والتشريعية العامة للنظام السياسي، وتحدد للمؤسسات والأجهزة منهج العمل والممارسة، وتضبط العلاقة بين الدولة والأفراد.

٢- المؤسسات والأجهزة التي تتحرك في إطار القواعد والأسس لتحقق الغايات والأهداف المنوطة بالنظام، وشكل العلاقة بينها.

---

(١) النظم السياسية: ثروت بدوى (ص١١) دار النهضة العربية - القاهرة ط سنة ١٩٨٩.

(٢) النظم السياسية: د. أبو اليزيد على المتيت (ص٥).

(٣) انظر: الأنظمة السياسية ديحيى الجمل (ص١٥) دار النهضة العربية مصر.

٣- الغايات والأهداف والمبادئ.

وعلى ضوء ما سبق يمكن تعريف النظام السياسي الإسلامي بأنه: «الهيئة الكلية المكونة من مجموعة الأحكام الشرعية، وما ارتبط بها من تنظيمات وهيئات ومؤسسات، والخاصة بأحكام الدولة الإسلامية من حيث إقامتها وإدارتها وتحقيق غايتها، سواء منها الأحكام الكلية والقواعد العامة، أو الأحكام الفرعية الجزئية التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة أو دلت عليها، أو استنبطت منها بطرق الاستنباط المعروفة في أصول الفقه»[١].

والتعريف الذي أرتضيه للنظام السياسي الإسلامي هو: «الهيئة الكلية المنظمة للحكم الإسلامي والهادفة إلى تحقيق غاياته، والمكونة من الأسس الدستورية الشرعية ومن المؤسسات الحكمية الإسلامية، ومن الأحكام والضوابط الفقهية التي تضبط عمل الدولة وتنظم العلاقة بين مؤسساتها».

ولكي تتم الفائدة من هذه التوطئة قبل الدخول في التفاصيل أحب أن أضيف بعض التعاريف الهامة المرتبطة بهذا الموضوع:

تعريف الدولة:

الدولة (لغة): حصول الشيء في يد هذا تارة وفي يد هذا أخرى[٢]، والدَّولة والدُّولة لغتان، ومنه الإدالة[٣]، ويقال الدُّولة في المال والدَّولة في

(١) تحطيم الصنم العلماني - محمد بن شاكر الشريف (ص٤٤) (؟).

(٢) انظر: معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء - د. سامي محمد الصلاحات، مطبعة الشروق الدولية (ص١١٢).

(٣) كتاب العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي (٨/ ٧٠).

الحرب[1] «وقد وردت كلمة دولة في القرآن بمعنى الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات، ولم تكن تستخدم إذ ذاك بالمفهوم السياسي المعروف حتى جاءت في عهود متأخرة التنظيمات القبلية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة، فوظفت هذه الكلمة لتمييز هذه السلطة السياسية لهذه المنظمات وللدلالة على الهيمنة السياسية العسكرية، ويظهر جيدًا هنا الترابط بين المعنى القديم والجديد إذا لاحظنا عدم افتراق الهيمنة الاقتصادية عن الهيمنة السياسية غالبًا»[2].

أما تعريفها في الاصطلاح القانوني فهي:

كما عرفها الأستاذ الإنجليزي هولاند: «مجموعة من الأفراد يقطنون إقليمًا معينًا ويخضعون لسلطان الأغلبية أو سلطان طائفة منهم»[3].

وعرفها المستشار عمر الشريف بأنها: «مجموعة من الأفراد تقطن على وجه الاستقرار أرضًا معينة وتخضع لحكومة»[4].

وعرفت أيضًا بأنها: «مجموعة الإيالات - سلطات الدولة - تجتمع لتحتضن السيادة على أقاليم معينة لها حدودها ومستوطنوها»[5].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس - ت عبد السلام هارون - دار الجيل بيروت ٢/ ٣١٤ مادة دول.

(٢) انظر: نظام الدولة في الإسلام - د. محمود الصاوي (ص٦٨ - ٧٠) والسياسة الشرعية، د.فرحات عبد العاطي سعد - دار الأندلسي الخضراء ط ١٤٢٥هـ ص٣٥.

(٣) نظام الحكم في الإسلام (ص١٧).

(٤) مذكرات في نظام الحكم والإدارة المستشار عمر الشريف (ص٨) مطبعة السعادة مصر ط ١٩٩٧م.

(٥) معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء د.سامي الصلاحات (ص١١٢) مطبعة الشروق الدولية.

ومن هذه التعاريف يمكن أن نحدد عناصر الدولة بأنها:

١- الشعب (السكان).

٢- الإقليم.

٣- السيادة أو السلطة[1].

ويمكن تعريفها في الإسلام بأنها: مجموعة الأفراد المسلمين بحسب الغالب يقيمون في دار الإسلام ويلتزمون التزامًا حتميًا وقاطعًا بالقواعد والضوابط الإلهية في نظام العقيدة والتشريع، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال لأحكام الشريعة الإسلامية وكفالة تحقيق ما أمرت به»[2].

والتعريف الذي أرتضية للدولة الإسلامية هو: «مجموعة من الأفراد - مسلمين وغير مسلمين - يستوطنون دار الإسلام وتحكمهم سلطة تخضع لسيادة الشرع وتخضعهم له».

ومن هذا التعريف يتبين لنا الآتي:-

١- أن السكان في دولة الإسلام يتكونون من مسلمين وغير مسلمين (كأهل الذمة).

٢- أن الإقليم الذي يقيمون عليه هو دار الإسلام، وهى كل أرض يظهر فيها حكم الإسلام ولوكان غالب أهلها غير مسلمين.

٣- أن السلطان فيها يخضع لسيادة الشرع ويلتزم بأحكام الشريعة.

٤- أنها دولة لها رسالة كبرى؛ فهي تسعى لإخضاع الخلق لشريعة الخالق.

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته - دوهبة الزحيلي (٨/٦٣١٧) والعلاقات الدولية في القرآن والسنة د. محمد على الحسن مكتبة النهضة الإسلامية - عمان - الإدارية - ط ثانية سنة ١٩٨٥ (ص١١).

(٢) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د.عبد الستار أبوغدة - بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١ (ص٢٦٣).

تعريف: الخلافة أو الإمامة:

الخلافة أو الإمامة الكبرى عبارة عن: «نظام حكم إسلامي يقوم فيه الخليفة مقام سيدنا محمد ﷺ في تصريف أمور الأمة وتدبير شئونها لما فيه مصلحتها في الحياتين الأولى والآخرة»[1].

وقد وردت عن العلماء عدة تعاريف للخلافة أو الأمامة الكبرى منها:

١- تعريف الجويني: «الإمامة: رياسة تامة وزعامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الـدين والدنيا»[2].

٢- تعريف الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[3].

٣- تعريف ابن خلدون: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[4].

٤- صاحب العقائد النسفية: «نيابتهم عن الرسول ﷺ في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع»[5]

٥- تعريف صاحب الدر المختار: «استحقاق تصرف عام على الأنام»[6].

---

(١) الخلافة بين التنظير والتطبيق (ص٣٤٣) أ محمد المرداوي ط أولى ١٩٨٣م.

(٢) غياث الأمم (ص١٥).

(٣) الأحكام السلطانية والولايات الدينية على بن محمد الماوردى (ص٥) دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٩٨٥.

(٤) مقدمة ابن خلدون (ص١٩١) دار ابن خلدون الإسكندرية مصر.

(٥) شرح العقائد النسفية سعد الدين التفتازاني - ت د.أحمد حجازي السقا ص١٧٩- مكتبة الكليات الأزهرية - ط أولى سنة ١٤٠٧هـ.

(٦) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (١/ ٥٤٨) دار الكتب العلمية - بيروت.

ولو أننا تفحصنا التعاريف السابقة وانتزعنا ما فيها من أركان تفرقت في أنحائها لأمكن وضع تعريف جامع للخلافة أو الإمامة العظمى كالآتي:

«نظام حكم إسلامي، يخضع فيه الحاكم لسيادة شريعة الإسلام، ويستمد سلطانه من الأمة الإسلامية، فيستحق بذلك تصرفًا عامًا، يخلف به النبي ﷺ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ويحمل به الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية».

* * *

الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام

الأساس الأول: السيادة للشرع:

السيادة في التعريف القانوني هي: «السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال»[1].

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن السيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، والمطلقة التي لا يحدها ولا يقيدها قانون أو عرف أو شرع من خارجها، والوحيدة التي تفردت بالحق في إنشاء الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل التكليف أو الوضع، وبالحق في جعل الفعل واجبًا أو محرمًا أو مباحًا أو صحيحًا أو باطلاً.

فهي - إذًا - إرادة عليا ليست كغيرها من الإدرات، إرادة تحدد نفسها بنفسها، ولا تلتزم بتصرف إلا إذا أرادت هي ذلك، بينما هي وحدها - بلا شريك - تلزم من سواها إلزامًا لا يسعه الخروج عنه ولا الفكاك منه.

وقد استخلص علماء القانون من هذا التعريف - ومن مضمون نظرية السيادة أيضًا - الخصائص والسمات التي تتميز بها السيادة، وهى تتلخص في الآتي[2]:

---

(١) انظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية - د. صلاح الصاوي - دار طيبة، الرياض - ط أولى سنة ١٤١٢هـ (ص١٤)، وقواعد نظام الحكم في الإسلام د.محمود الخالدي - رسالة دكتوراه - الكويت - دار البحوث العلمية ١٩٨٠م (ص٢٤٠).

(٢) انظر: نظرية السيادة د. صلاح الصاوي (ص١٢ - ١٤).

١- الوحدانية: حيث لا يمكن أن يقوم على الإقليم الواحد سيادتان.
٢- السمو: بمعنى أن إرادتها تعلو جميع الإرادات وكافة السلطات.
٣- الإطلاق: إذ لا يفرض عليها قانون، بل القانون هو التعبير عن إرادتها.
٤- الأصالة: أي أنها قائمة بنفسها ولم تستمد سلطانها وعلوها من سلطة سابقة عليها.
٥- العصمة من الخطأ: وهذا معنى قولهم: «إذا تكلم القانون يجب أن يسكن الضمير».

هذه هي السيادة كما عرفها القانونيون، وكما صورها الكتاب الفرنسيون أصحاب نظرية السيادة، وكما نصت عليها القوانين الفرنسية المتعاقبة، وكما نقلت منها إلى معظم الدساتير في أغلب بلدان العالم؛ إنها سلطة عليا آمرة، تفردت بالحكم فلا تشرك في حكمها أحدًا، وتفردت بالعلو فلا تساويها أو تساميها سلطة أخرى، وهى قائمة بذاتها، معصومة من الخطأ، لا تقبل التملك ولا تسقط بالتقادم[1].

وتمارس هذه السيادة نفوذها على أرض الواقع بوضع الدساتير والقوانين والقواعد والنظم التي تحكم الناس وتسير الحياة وتنظم عمل الدولة وعلاقتها داخليًا وخارجيًا، ولا يسع السلطة القضائية إلا أن تقضى بين الناس وتفصل في الخصومات والقضايا بما يصدر عن إرادتها العليا، ولا يسع السلطة التنفيذية إلا أن تهرع إلى تنفيذ ما أمرت وتطبيق ما سنت وقعدت، ولا يسع الناس كافة إلا أن يلتزموا بأحكامها ولا يخرجوا عنها قيد شعره.

---

(١) راجع نظرية السيادة د.الصاوي(ص١٤).

والسؤال الذي يفرض نفسه، وينطرح - اللحظة - في عرض الطريق؛ ليمنع المضي ويلزم بالتوقف: لمن تكون هذه السيادة؟

إن دساتير النظم العلمانية - غربية وشرقية وأعجمية وعربية - تنص على أن: «السيادة للشعب» أو: «السيادة للأمة»، وترتب على هذا النص الدستوري المحوري إناطة سن القوانين ووضع القواعد والنظم بالبرلمان الذي يمثل الشعب أو الأمة.

هذا هو الذي يعلمه الكافة عن السيادة في الفكر العلماني وفى النظم العلمانية، فهل هي كذلك في الإسلام؟

هذا هو السؤال الذي يحدد الهوية والوجهة والمسار: لمن السيادة في الإسلام؟

إن هذا الدين قد بني- ابتداء - على أساس في غاية المتانة وفي غاية النصاعة كذلك، بني على إفراد الله تبارك وتعالى بالربوبية والألوهية، وبالملك والسلطان التام، وعلى أن الأمر كله - كونيًا وشرعيًا - مرده إلى الله ﷻ، وعلى أن الإنسان مخلوق لعبادة الله، ولا يسعه إلا الرضوخ لإرادته والالتزام بشريعته.

ومن هنا فإن «روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعة المسلمين التي لها السيادة في المجتمع»[1].

---

(١) فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص٥٦) بتصرف بسيط.

وحيال هذه السيادة الإلهية العليا لا يملك أحد إلا الإذعان والخضوع والانقياد، أما الأمر والنهى والتحليل والتحريم والتشريع فكل هذا حق خالص للشارع الحكيم صاحب السيادة المطلقة التي لا يشاركه فيها أحد سواه.

وما من شك في أن رسل الله - على جلالة قدرهم - يقفون عند حد التبليغ والإنهاء، ولا يجاوزونه - البتة - إلى الوضع والإنشاء، وإذا كان هذا هو حال الرسل الكرام فحال غيرهم من عباد الله - من باب أولى - أبعد ما يكون عن وضع شرع أو إنشاء حكم «فالقول الكاشف للغطاء المزيل للخفاء أن الأمر لله، والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبي فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء»[1].

من هنا تفترق الشريعة الإسلامية عن القانون الوضعي العلماني في أصل النشأة، فالشريعة الإسلامية مصدرها إرادة الله جل وعلا، والقانون الوضعي العلماني مصدره إرادة الشعب.

ومع أن هذا الذي قدمناه معلوم من دين الله بالضرورة؛ ولا يحتاج ـ لشدة وضوحه ـ إلى بيان؛ فإنا مضطرون للاستدلال عليه من الكتاب العزيز ومن سنة المصطفى ﷺ ومن الإجماع ومحكمات الشريعة وقواطعها، ذلك لأن ما روجه العلمانيون من شبهات وأقاويل أثار ضبابًا كثيفًا لا أراه ينقشع إلا بضياء البرهان.

وها هي الأدلة على تفرد الشارع الحكيم بالسيادة وتفرد شريعته الغراء بالحاكمية:

---

(١) غياث الأمم للجويني (ص١٠٧).

الدليل الأول:

(أن حقيقة الإسلام - الذي هو ديننا ودين الأنبياء جميعًا - هي الاستسلام لله وحده، وهذا هو جوهر السيادة التي لا تكون إلا لله جل وعلا)

فالحقيقة التي لا يرتاب فيها ولا يتردد فيها أحد من علماء هذه الأمة هي أن الإسلام الذي قام على أركان خمسة وتشعب إلى شعب كثيرة له جوهر ولب، هو الاستسلام والانقياد لله وحده، يقول الله ﷻ مخاطبًا عباده: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ﴾ [الزمر: ٥٤] أي «اخضعوا له بالطاعة»[1] ويقول عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣] ومعنى اسلما أي: انقادا لأمر الله[2]، وفي اللغة: أسلم: أي: انقاد[3].

والاستسلام والانقياد لله ﷻ يكون - عمليًا - بالرد إلى الله ورسوله، ومن تأمل الشرائع الإلهية لم يشك لحظة في أن الإسلام هو الرد إلى الله ورسوله، فاستقبال بيت المقدس قبل نسخ ذلك الحكم كان ردًا إلى الله ورسوله فهو من ثم إسلام، واستقباله بعد النسخ جحد لحكم الله ورسوله، أو تكبر وامتناع عن الخضوع لحكم لله ورسوله، أو بغض لحكم الله ورسوله، أو احتقار وازدراء لحكم الله ورسوله، وكل ذلك كفر بالله ورسوله. فنفس الفعل يكون إسلامًا أو كفرًا لا لأمر ذاتي في الفعل، وإنما لكونه ردًا إلى الله ورسوله أم لا.

---

(١) تفسير الطبري (م ١٢ ج٢٤ ص٢٣).

(٢) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٨/ ٥٥٤٨) دار الريان للتراث القاهرة بدون.

(٣) المعجم الوسيط (ص٤٤٦).

وتمثل الإسلام في ذبح إبراهيم لولده، فلذة كبده، من غير ذنب جناه، بل لمحض الاستجابة والخضوع عندما أمره ربه بذلك، وفي استسلام ابنه لهذا الأمر، لا لمجرد أن أباه أراد ذلك، بل لأن الله هو الذي أمر، وما على المأمور إلا أن يفعل ما أمر به، فلما جاء النسخ، تحول ذلك كله إلى جريمة شنعاء: ذبح الابن جريمة، واستسلام الابن لجريمة الأب وطاعته في هذه المعصية جريمة أخرى، ولم يكن بين الأمرين إلا لحظة من الزمن لم يتغير فيها نظام الكون، ولا انقلبت طبائع الأشياء، ولم يزد الإيمان في قلب إبراهيم أو إسماعيل مثقال ذرة ولا نقص، ولكنه أمر الله رب العالمين، المتفرد بالسيادة والتشريع والحاكمية، له الخلق والأمر: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وكذلك كان أكل بعض شحوم البقر وبيعه محرمًا على بني إسرائيل، وكان ذلك قبل الرسالة المحمدية ردًا إلى الله ورسوله موسى ﷺ فكان إسلامًا وإيمانًا، ثم أصبح أكله وبيعه حلالاً في شريعة محمد ﷺ، فمن فعله رادًا إلى الله ورسوله محمد ﷺ وعلى آله وسلم فهو مسلم، ومن أبى جحودا وردا لحكم الله فهو كافر، فنفس الشيء يكون حلالاً أو حرامًا لا لأمر ذاتي في نفس الشيء، فالأبقار اليوم هي الأبقار زمن يعقوب، وإنما لكونه حكم الله ورسوله.

وقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ...﴾ [النساء: ١٦٠-١٦١]، فها هنا كذلك دليل قاطع آخر على سيادة الشرع، وحاكمية الله المطلقة، فقد حرم على بني إسرائيل أشياء هي طيبة بذاتها في حكم العقل وملائمة الطبع، كما كانت مباحة وطيبة شرعًا قبل ذلك، أي

قبل زمن يعقوب ﷺ، وبعد ذلك أي بعد محمد ﷺ، فالتحريم كان يقينًا ليس لأمر ذاتي في تلك الأشياء، بل هو لاعتبارات خارج ذواتها، على رأس هذه الاعتبارات جميعًا سيادة الله تبارك وتعالى على العالمين وضرورة استسلام العباد له في كل حين.

وإن أمة الإسلام كلها قد أجمعت على أن من لم يستسلم لله تعالى كان متكبرًا، وأن من استسلم لله ولغيره كان مشركًا، وكلاهما من الهالكين؛ فلا ريب إذن أن الإسلام - ديننا - يقتضي أن تكون السيادة لله وحده، وأن تكون الحاكمية العليا لشريعته بلا منازع.

الدليل الثاني:

«إجماع الأولين والآخرين من المسلمين على أن الطاعة المطلقة - والتي تعنى الخضوع للسيادة المطلقة - حق خالص لله تعالى بلا شريك».

فلم ينازع أحد من المسلمين في أن الله وحده هو الذي يطاع طاعة مطلقة بلا قيود ولا حدود؛ وأنه وحده هو الذي يطاع لذاته؛ عبوديةً ودينونةً وخضوعًا، وأن كل من سوى الله تعالى ممن أمرنا بطاعته لا يطاع لذاته على وجه العبودية والدينونة والخضوع.

فرسول الله ﷺ يطاع بصفته مبلغ عن ربه قال تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقال: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وطاعة الرسل جميعًا لا تفسر إلا على أنها طاعة لمن أرسلهم، واستجابة للمنهج الذي أرسلوا به من قبل المولى عز وجل؛ قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن

كُونُواْ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [آل عمران: ٧٩] لذلك وجه الله تعالى الأمر لنبيه بالطاعة والاتباع والتحاكم إلى منهجه فقال: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [الأنعام: ١٠٦] وقال: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْ ﴾ [هود: ١١٢].

وإذا قرن الله تعالى بين طاعته وطاعة رسوله، أو قرر أن طاعة الرسول من طاعته فإن هذا لا يعنى - البتة - مشاركة الرسول ﷺ لربه في هذا الأمر، ولا مقاسمته له في هذا الحق، وإنما يعنى أن طاعة الله تستلزم طاعة من أرسله الله، وأن طاعة الرسول هي في حقيقتها طاعة لمن أرسل الرسول، وأن طاعة الله ورسوله هي الاستجابة للشريعة التي شرعها الله وبلغها الرسول.

أما من سوى الله ورسوله فطاعتهم مقيدة بما وافق الشريعة التي شرعها الله وبلغها رسوله؛ لذلك عندما أمر الله تعالى في سورة النساء بطاعة أولى الأمر بعد أمره بطاعة الله وطاعة رسوله «أعاد الفعل في قوله: «وأطيعوا الرسول»، ولم يعده في أولى الأمر؛ إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته، ثم بين ذلك بقوله: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول» كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله»[1].

---

(١) نقله ابن حجر عن الطيبي، فتح الباري (١٣/ ١١٢).

ولقد ورد عن النبي ﷺ أحاديث تقيد الطاعة لمن أمرنا بطاعتهم من الخلق بطاعة الخالق جل وعلا، منها قوله ﷺ «لا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ»[1] وقوله «إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»[2]، وقوله: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»[3].

فكل من سوى الله ورسوله لا يطاعون إذا خالف أمرهم ما أمر به الله وبلغه عنه رسوله، ولا يطاعون لذواتهم، بل إن سبب طاعتهم في المعروف هو كونهم يسوقون الخلق إلى طاعة الخالق، فالعلماء يطاعون لكونهم واسطة لمعرفة الحكم الشرعي، والأمراء يطاعون لكونهم ينفذون الحكم الشرعي، والعلماء والأمراء هم أو لو الأمر الذين أمرنا بطاعتهم طاعة مشروطة بموافقة الشريعة، وهذا الذي سقناه أوضح دليل على تفرد الشارع الحكيم بالسيادة المطلقة، وتفرد شريعته بالحاكمية العليا.

---

(١) إسناده حسن: رواه أبو بكر الخلال في السنه برقم (٧٥) (ج١ص٢١)، والطبراني في الكبير برقم (١٤٨١٨) (ج١٧ص٨٠١٥)، ورجاله ثقات عدا مبارك بن فضالة القرشي وهو صدوق يدلس ويسوي.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطاعة للإمام.. برقم (٦٦٤١) [ج١١ - ص٥٣٥٤]، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء.. برقم (٣٤٣٠) [ج٥ - ص٢٤٠٧].

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطاعة للإمام.. برقم (٦٦٤٠) [ج١١ - ص٥٣٥٣]، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء.. برقم (٣٤٢٩) [ج٥ - ص٢٤٠٧].

الدليل الثالث:

«أن عقيدة التوحيد تقضى بإفراد الله عز وجل بالسيادة على العالمين، وإفراد شريعته بالحكم والهيمنة على حياة الناس أجمعين».

فإذا كنَّا ندين بتوحيد الله ﷻ في ربوبيته وألوهية وأسمائه وصفاته؛ فإن هذا التوحيد يستلزم، بل ويتضمن: إفراد الله سبحانه بالملك والسلطان والسيادة، ومن ثم إفراد شريعته بالحكم والهيمنة، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن إفراد الله تعالى بالربوبية يتضمن إفراده بالسيادة ويستلزمه، يتضمنه لأن من معاني الربوبية في القرآن وفى لغة العرب: الملك والسلطان، قال تعالى: ﴿قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ﴾ [يوسف: ٥٠] وقال: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] أي عند ملكك[١]. ويستلزمه لأن كلمة رب تعنى في لغة العرب المالك والسيد[٢]، قال عبد المطلب: أما الإبل فأنا ربها وللبيت رب يحميه، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٦-٨٧]، والمالك للشيء هو سيده الذي له عليه السيادة التامة.

وأيضًا لأن كلمة الرب تطلق على المربى[٣]، وفى القرآن ترد في كثير من الآيات بمعنى الذي ربى الخلق والعباد بالإنشاء والإصلاح والرزق

---

(١) تهذيب اللغة (٥/ ١٢١) مادة: الرب.

(٢) تاج العروس (١/ ٥٠٣).

(٣) نفس المصدر (١/ ٥٠٣).

والتدبير والرعاية، والذي يخلق ويرزق ويرعى ويدبر هو صاحب الحق في السيادة على خلقه؛ ولذلك قرن الله عز وجل بين الخلق والأمر في آية من آيات الربوبية فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

الوجه الثاني: أن العبادة التي لا يجوز أن نصرفها لغير الله لنكون موحدين له في ألوهيته ولنكون محققين لكلمة «لا إله إلا الله» جوهرها الذل والخضوع، فيقال: طريق معبد إذا كان مذللاً بكثرة الوطء[1]، والتعبيد: التذليل، والعبادة: الخضوع للإله على وجه التعظيم[2]، وفى الشرع عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع[3].

وما دام الذل والخضوع لله تبارك وتعالى وحده، فإن السيادة لا تكون إلا له ولشريعته التي تعبد بها العباد ودانوا له بأحكامها.

الوجه الثالث: أن من أسماء الله تبارك وتعالى: الملك، ومنها: السيد[4]، ومنها القيوم، الذي من معانيه أن له القوامة على عباده، ومنها: الصمد، الذي من معانيه: كمل في سؤدده. وهذه الأسماء تقضى بأن السيادة لله تبارك وتعالى.

---

(١) لسان العرب (٦/ ٥٠).

(٢) المعجم الوسيط (ص٥٧٩).

(٣) تفسير ابن كثير (١/ ٢٦)، في صدد تفسيره لقول الله تعالى «إياك نعبد».

(٤) عند النسائي وغيره: عن قتادة عن مفرق عن أبيه قال: جاء رجل إلى رسوله سنن الترمذي (٦/ ٧٠).

الوجه الرابع: أن الآيات صرحت بإفراد الله عز وجل بالحكم، والحكم يرد في كتاب الله عز وجل على معنيين: الحكم الكوني أو القضاء والأمر الكوني، والحكم الشرعي، فمن الأول قول الله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [يوسف: ٦٧] ومن الثاني: قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠] فالتوكل في الآية الأولى مبنى على الاستسلام للحكم والأمر الكوني، والعبادة في الآية الثانية مبنية على الاستسلام للحكم والأمر الشرعي. وقد صرحت الآيتان بإفراد الله عز وجل بالحكم بنوعيه.

وقال تبارك وتعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقال جل جلاله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [التوبة: ٣١] وفى تفسير هذه الآية روى الترمذي عن عدى بن حاتم الطائي: قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَقَالَ: «يَا عَدِيُّ، اطْرَحْ عَنْكَ هَذَا الْوَثَنَ»، وَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءَةٌ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، قَالَ: «أَمَا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحَلُّوا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحَلُّوهُ وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ»[1].

---

(١) رواه الترمذى ك التفسير باب سورة التوبه برقم (٣٠٤٠) (ج٦ص٢٦٤٧)، والطبرانى في الكبير (١٣٦٩٤) (ج١٥ص٧٢٥٠) وفيه غطيف بن أعين الشيباني وهو ضعيف الحديث.

الدليل الرابع: أن الله عز وجل لم يترك عباده سدىً بلا أمر ولا نهي؛ لأنه لم يخلقهم عبثًا بلا حكمة ولا حساب، وإنما تعهدهم بالشرائع من لدن هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٨]، وفي سورة طه: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣] فالهدى الذي يأخذ بنواصي البشر على طريق الاستقامة في أفعالهم وأقوالهم لازمهم مع أول خطوة لهم على هذا الكوكب، وظل يتنزل على بني البشر في كل مرحلة يتنكبون فيها الطريق ويختلفون فيها على الحق؛ ليقيم حياتهم بالقسط، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ولقد جاء في هذه الكتب شرائع مفصلة صادرة من سيادة الله على عباده، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الله تعالى عن التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة: ٤٥].

ولقد كان المخاطبون بهذه الكتب مكلفون بالحكم بما فيها من شرائع وأحكام، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ

وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤] وقال: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة: ٤٧].

الدليل الخامس: «الآيات الكثيرة التي توجب على الأمة الإسلامية التحاكم إلى شريعة الله، والرجوع في كل صغيرة وكبيرة إلى الكتاب والسنة».

من هذه الآيات:

١- قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] ومعنى ردُّوه إلى الله والرسول: «ارتادوا معرفة حكمه من كتاب الله فاتبعوا ما وجدتم فيه، فإن لم تجدوا حكمه في كتاب الله فارتادوا معرفته من رسول الله إن كان حيًا وإن كان ميتًا»(١).

٢- قول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ وقوله في الآية التي بعدها: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

---

(١) تفسير الطبري (م ٤ ج٥ ص٢٠٨) بتصرف.

٣- قول الله ﷻ: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] أي: «وما اختلفتم فيه أيها الناس من شيء فتنازعتم بينكم فإن الله هو الذي يقضى بينكم ويفصل فيه الحكم»[١].

٤- قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥]، أي: لتحكم بين الناس بما عرفك الله وأوحى إليك[٢].

٥- قوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝﴾ [الأعراف: ٣] أي: «اتبعوا ما أنزل إليكم من القرآن والسنة»[٣] و«لا تخرجوا عما جاءكم به الرسول إلى غيره فتكونوا قد عدلتم عن حكم الله إلى حكم غيره»[٤].

فهذه الآيات جاء فيها الأمر المباشر بالتحاكم إلى شرع الله ﷻ، والأمر يستلزم الوجوب عند الأصوليين والفقهاء، وهذا يعنى أن الناس لا يسعهم ترك شريعة الله إلى غيرها؛ مما يدل دلالة تامة على أن السيادة لله تعالى بلا شريك، وأن الامتثال لشريعته يعنى الخضوع لسيادته وسلطانه.

الدليل السادس: «الآيات القرآنية الكثيرة التي تتوعد من يزعم لنفسه حق التشريع أو يسوغ لنفسه الخروج عن الشريعة، وتمنع وتحرم التحاكم إلى غير ما أنزل الله».

---

(١) تفسير الطبري (م ١٣ ج٢٥ ص١٦).

(٢) انظر: روح المعاني للألوسي (٤/ ٢٠٥)، وتفسير أبى السعود (٢/ ٢٢٩).

(٣) الكشاف (٢/ ٦٨) والبيضاوي (٢/ ٤).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ١٩٣).

من هذه الآيات:

١- قول الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [الشورى: ٢١]. قال ابن كثير: «أي هم لا يتبعون ما شرع الله لك من الدين القويم بل يتبعون ما شرع لهم شياطينهم من الجن والإنس من تحريم ما حرموا عليهم من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وتحليل أكل الميتة والدم والقمار إلى نحو ذلك..»[١].

٢- قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، ومعنى يخالفون عن أمره أي: يخالفون أمره بترك مقتضاه[٢] أو ينحرفون عن أمره ويروغون عنه، والمقصود بالأمر هنا أمر الرسول، وقيل: الضمير راجع إلى الله لأنه الآمر بالحقيقة[٣].

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، أي ما كان لمؤمن ولا مؤمنة تجاه أمر الله ورسوله «أن يريد غير ما أراد الله أو يمتنع مما أمر الله ورسوله به»[٤].

٤- قول الله تبارك وتعالى في سورة المائدة:

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ١٠٨).

(٢) تفسير البيضاوي (٤/ ٢٠٤).

(٣) فتح القدير للشوكاني (٤/ ٧٩).

(٤) تفسير البغوي (معالم التنزيل) الحسين بن مسعود الفراء البغوي (٣/ ٥٣٠) دار المعرفة بيروت ط ١٩٨٣م.

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

وأقل ما تدل عليه هذه الآيات هو تحريم التحاكم إلى غير ما أنزل الله عز وجل، ووصف الفعل بأنه كفر أو ظلم أو فسق دال على التحريم عند كافة العلماء بل هو عند الأصوليين من صيغ التحريم.

ولا نلتفت هنا إلى قول من قال من العلمانيين ومن المخدع بقولهم[١] بأن هذه الآيات نزلت في أهل الكتاب فهي خاصة بهم؛ فهو قول باطل للآتي:

أولاً: إذا كان سبب نزول هذه الآيات حادثة متعلقة بأهل الكتاب فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٢]؛ لأن «الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب»[٣] والآيات الثلاث جاءت بصيغ العموم.

ثانيًا: إذا كان جمهور المفسرين قد قالوا بأنها في أهل الكتاب فإن منهم من قال إنها في أهل الكتاب ومراد بها جميع الناس[٤]، من هؤلاء: إبراهيم والحسن والسدي وغيرهم، ولعل قولهم هذا متمم لقول الذين قالوا: إنها في أهل الكتاب ولم يزيدوا على ذلك.

---

(١) ممن قال بهذا القول من العلماء الذين نحسبهم من الصادقين الدكتور محمد عمارة في كتابه: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (ص٤٦-٥٤).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٣/ ١٨٨-١٨٩) وغيره من كتب الأصول.

(٣) المستصفي في علم الأصول لأبي حامد الغزالي (١/ ٢٣٦) دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٤١٣هـ.

(٤) تفسير الطبري (م ٤ ج٦ ص٣٤٨).

ثالثًا: وعلى فرض أنها في أهل الكتاب، فهل يعقل أن يحظى حكم التوراة والإنجيل بهذا التعظيم ولا يحظى به حكم القرآن، إنه «لا يمكن القول بأنها تخص اليهود والنصارى في كتبهم التي نسخت وانتهى أمدها، ولا تشملنا نحن المسلمين في كتابنا الخالد الباقي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وكيف يطلب الله من أهل التوراة أن يحكموا بما أنزل الله فيها، ويأمر أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه، ولا يأمر أهل القرآن أن يحكموا بما أنزل الله فيه»[(١)].

وهذه العبارات الثلاث، وإن كانت قد جاءت في سياق الحديث عن أهل الكتاب، إلا أنها جاءت في صورة تعقيبات عامة لا يفهم منها الخصوص، كقولك مثلاً: كلية كذا ساءت نتيجتها هذا العام، ثم تعقب: ومن ساءت إدارته ساءت نتيجته. ثم إنه «لا يقبل عاقل أن تكون هذه التعقيبات المذكورة خاصة باليهود والنصارى وحدهم، بمعنى أن الحكم بغير ما أنزل الله من اليهود والنصراني كفر وظلم وفسق، ومن المسلم لا يعد كذلك»[(٢)] فما يعد من الأولين كفرا وظلما وفسقا إن فعلوه يعد من الآخرين كذلك، فلا هؤلاء خير من أولئك ولا لهم براءة في الزبر، وإن عدل الله عز وجل ليرتفع عن هذه التفرقة غير المعقولة.

قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، أي: حيث عدلتم عن أمر الله وشرعه إلى قول غيره فقدمتم عليه غيره فهذا هو الشرك»[(٣)].

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام د.يوسف القرضاوي (ص١٠٨) دار الشروق ط خامسة ٢٠٠٧م.

(٢) المرجع السابق (ص١٠٩).

(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ١٦٤).

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠] أي: «ألا تعجب أيها النبي من الذين يدعون أنهم صدقوا بما أنزل عليك من الكتاب وما أنزل من قبلك من الكتب يريدون أن يتحاكموا في خصوماتهم إلى ما فيه الضلال والفساد: حكم غير الله»[1].

٦- قول الله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، فقد أقسم الله تعالى أن أولئك الذين رغبوا عن التحاكم إليه ﷺ لا يؤمنون إيمانا صحيحًا حقيقيًا - وهو إيمان الإذعان النفسي - إلا بثلاث: الأولى: أن يحكموا الرسول فيما شجر بينهم، أي في القضايا التي يختصمون فيها ويشتجرون.. الثانية: ﴿لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا﴾، الثالثة: ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾، والتسلم هنا: الانقياد بالفعل[2].

فهذه الآيات في مجموعها دالة على تفظيع الخروج عن شرع الله، وتحريم التحاكم إلى غير ما أنزل في كتابه وبينه في سنة رسوله ﷺ، وهذا لأن السيادة في الإسلام لشرع الله عز وجل.

الدليل السابع: اتفاق الأصوليين على أن العقل ليس بشارع.

فقد التقت كلمة الأصوليين على أن العقل ليس بشارع؛ ذلك لأن إجماع الأمة منعقد على أنه لا حكم إلا لله، وإذا كان من المسلمين -

---

(١) المنتخب (ص١٧٢).

(٢) تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا - دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، (٥/ ٢٣٦-٢٣٧).

كالمعتزلة - من جعل للعقل دورًا في تقرير الأحكام وقدمه على بعض النصوص التي ليست عندهم قطعية، فإنهم لم يدَّعوا أن العقل بذاته شارع، وإنما قالوا إن العقل يعرف بعض الأحكام الإلهية سواء ورد بها الشرع أم لا[1]، فهو عندهم كاشف للحكم الشرعي وليس بمنشئ ولا مبتدئ له.

وإذا كان العلماء قد أعملوا عقولهم في الفقه، فإن دور العقل يقف عن حد الاستنباط والمعرفة، وكذلك الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما شابه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع[2].

الدليل الثامن: أن جميع أصول التشريع في الإسلام مركبة على الكتاب والسنة، وخادمة للوحي، وليست مستقلة بإنشاء الحكم الشرعي.

فالإجماع لا ينشئ الحكم الشرعي، وهذا قدر لا ينازع فيه أحد من علماء الملة، وإنما هو دليل على حكم الله، من جهة أن العلماء إذا أجمعوا على أمر من الأمور دلَّ إجماعهم على أن حكم الله فيها هو ما أجمعوا عليه؛ لأن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولأن الطائفة الناجية المنصورة لا يخلو منها زمان من أزمان هذه الأمة المهدية، وإجماع العلماء يكون مبنيا على مستند شرعي من كتاب أو سنة أو فهم يرجع إليهما، ولا يمكن شرعًا ولا عقلاً أن ينعقد إجماعٌ على خلاف نص.

---

(١) انظر فواتح الرحموت على هامش المستصفي (١/ ٢٥).

(٢) الموافقات في أصول الفقه للشاطبي ت عبد الله دراز (١/ ٣٥) دار المعرفة بيروت.

والقياس ما هو إلا سحب حكم المنصوص على نظائره، فهو تحت سلطان النص؛ ولا يمكن أن يعارضه أو يتقدم عليه؛ كيف وقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز تقديم قول أحد مهما كان على النص الصحيح الصريح، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «أجمع الناس على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ، لم يكن له أن يدعها لقول أحد»(1).

والاستصلاح، أو العمل بالمصلحة، إنما يكون في إطار المقاصد العامة التي رسمتها النصوص الشرعية؛ لذلك اتفق العلماء على أنه لا اعتبار للمصلحة التي تتعارض مع الشرع أو التي شهد لها الشرع بالبطلان.

والعرف ليس إلا أداة تساعد على تفسير النص، وتسهم في تكييف الواقع الذي يتنزل عليه الحكم الشرعي؛ وقول العلماء: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان لا يعني أكثر من أن تغير العوائد والأعراف يؤدي إلى تغير الواقع؛ مما يستدعي حكما شرعيا مغايرًا.

وهكذا في جميع الأدلة الشرعية، ليس منها دليل إلا وهو راجع إلى النص وخاضع لسلطانه وهيمنته، وهذا بالطبع يؤكد سيادة الشرع.

الدليل التاسع: اتفق العلماء على أن الشورى لا تكون إلا في دائرة المباح، وعلى أن اتباع آراء العلماء لا يصح إلا من جهة كونهم وسطاء لمعرفة الحكم الشرعي، ولا يصح عند مخالفة النص.

فإذا وجد النص وعلم منه الحكم فلا مجال لإعمال الرأي سواء كان عن شورى أو عن اتباع وتقليد، لذلك قال الحباب بن المنذر لرسول الله ﷺ: في غزوة بدر: أرأيت هذا المنزل منزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدم أو نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة(2).

---

(1) راجع: إعلام الموقعين ٢/ ٢٨٢.

(2) انظر: البداية والنهاية (٣/ ٢٦٧)، تاريخ الطبري (٢/ ٢٩)، سيرة ابن هشام (٣/ ١٦٧).

وهذا التقييد للرأي - أيا كان - تجاه النص دال على سيادة النص، وسيادة الشارع الذي أنزل النص.

الدليل العاشر: فعل النبي ﷺ وخلفاؤه من بعده.

فإن رسول الله ﷺ بمجرد هجرته إلى المدينة كتب الدستور الذي نظم الحياة السياسية في المدينة وضمنه هذا النص «وإنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد»[1]، فهذا البند من الصحيفة يدلنا على «أن الحكم العدل الذي ينبغي للمسلين أن يهرعوا إليه في سائر خصوماتهم وخلافاتهم وشئونهم إنما هو شريعة الله تعالى وحكمه وهو ما تضمنه كتاب الله تعالى وسنة رسوله»[2].

ثم جاء الخليفة الأول أبو بكر لينص في خطبته الأولى على سيادة الشرع فيقول: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[3]، وعلى هذا مضى أمر أمة الإسلام في عهدها الأول.

وأخيرا نقول: إن الدولة الإسلامية لكي تكون إسلامية بحق، ولكي تكون قائمة على النظام السياسي الإسلامي الذي جاء به الإسلام، لابد وأن تضمن دستورها النَّصَّ على أن السيادة للشرع لا غير، وأن تفرع على هذا الأصل الكبير استنباط القوانين المنبثقة من أحكام الشرع، ثم تلتزم بها

---

(١) مجموعة الوثائق السياسية محمد حميد الله (ص٤٣)، والسيرة النبوية دروس وعبر للصلابي (١/ ٤٨٩).

(٢) فقه السيرة للبوطي (ص١٦٣).

(٣) تاريخ الطبري (٢/ ٢٣٨)، البداية والنهاية (٥/ ٢٤٨)، سيرة ابن هشام (٦/ ٨٢).

في كل شئونها «وهذا الالتزام من الدولة بقانون الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية، ويجعل لها حق المعاونة والطاعة من الشعب في اليسر والعسر والمنشط والمكره، أما إذا حادت عن هذا المنهج أو النظام فهذا يسلبها حق الشرعية، ويسقط عن الناس واجب الالتزام بطاعتها، فإنما الطاعة في المعروف، ولا طاعة لبشر في معصية الله»[1].

* * *

(١) من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي (ص٣٣).

الأساس الثاني :السلطان للأمة :

والأمة مصدر السلطات :

لقد امتن الله ﷻ على هذه الأمة المباركة فجعلها - بما أورثها من الكتاب وبما حباها من الشريعة الربانية وبما اختصها من خصائص وفضائل - خير أمة على ظهر هذا الكوكب، وأخرجها للناس من بين دفتي المصحف؛ لتأخذ بأيديهم وتحدوهم بالقدوة وتهش على ضالهم بالقوة، وتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، وتخرجهم من العبودية للعباد إلى العبودية لرب العباد ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة؛ قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وإذا كانت أمة الإسلام ستأتي يوم القيامة شهيدة على كل الأمم، فإنها ولا شك شهيدة في الدنيا على من عاصرها من الأمم، رقيبة على أعمالها، تقف موقفًا وسطًا عدلاً بين المتناقضات؛ لتزن بميزان دقيق وتقيس بمقياس سليم الأقوالَ والأفعالَ والممارساتِ والأوضاعَ، ولعل هذا داخل في معنى قول الله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وإن أمة الإسلام لتمتلك مؤهلات الخيرية ومؤهلات الشهادة والرقابة والقوامة على البشرية، وعلى رأس هذه المؤهلات: ذلك الكتاب الذي أنزله الله تبارك وتعالى، ليهيمن على كل ما في دنيا الناس من كتب ومذاهب وأفكار ومشارب، يصدق ما صح منها ويؤكده، ويزيف ما فسد منها ويفنده، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وأمة هذا شأنها لا يتصور إلا أن تكون أهدى الأمم وأكثرها سدادًا ورشادا، هكذا أرادها الله، وهكذا أخرجها الله، وهكذا كانت في سالف عهدها يوم أن استقامت على منهج الله.

وإذا كانت أمة الإسلام اليوم في غفلة عن دينها وذهول عن مسئولياتها، فإنها يوم أن تفيق من غلفتها، وتنهض من كبوتها ستجد المنهج الرباني المعصوم بين يديها، يعطيها كل مؤهلات الريادة والقيادة والإمامة على البشرية جمعاء.

وعلى رأس هذه المؤهلات التي يعد بها المنهج الرباني أمة الإسلام لدورها المنوط بها ذلك النظام السياسي الفريد الذي يعطي الأمة سلطانًا تامًا تمارسه في ظل سيادة الشرع المعصوم.

وإذا كانت عبارة (الأمة مصدر السلطات) غريبة على الصياغة الشكلية للفقه السياسي الإسلامي؛ لكونها من الصياغات المعاصرة، فإن «القواعد التي تجعل الخلافة بالبيعة والعقد والاختيار من ممثلي الأمة، والتي تجعل للأمة الحق في مراقبة الحاكم ومحاسبته، بل وتوجب ذلك عليها، والتي توجب عليها أيضا عزله - وإن بالقوة - إن هو أخل بشروط عقد التفويض....إنَّ هذه القواعد التي قررها الفكر السياسي الإسلامي تعني ما تعنيه عبارة: (الأمة مصدر السلطات)......»[1].

لكن ينبغي ألا يفهم من هذا أن الأمة صاحبة السيادة بمعنى أنها تملك حق التشريع والتحليل والتحريم والأمر والنهي، فالسيادة أمرٌ آخر، وقد

---

(١) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية د. محمد عمارة (ص٦٥) دار الشروق ثانية ٢٠٠٧ م.

سبق تقرير الأساس الأول للنظام السياسي الإسلامي وهو أن السيادة لشرع الله ﷻ، وإنما سلطان الأمة التشريعي يتمثل في حقها في فهم النص التشريعي واستنباط الحكم منه، وألا يُفرَض على النصِّ وصايةٌ من جهة تحتكر حق تفسيره، كتلك التي سماها الناس في العصور الوسطى الأوربية (رجال الدين) ومارست باسم الدين وباسم الكنيسة أبشع أنواع الظلم والاستبداد.

ليس في الإسلام رجال دين يحتكرون حق الفهم عن الله والتلقي عن السماء، وإنما فيها العلماء الربانيون والمجتهدون المخلصون الذين يقولون للناس: إذا وجدتم في قولنا ما يخالف الكتاب والسنة فاضربوا به عرض الحائط، والذين يعطون الحق لكل فرد في الأمة أن يناقشهم ويجادلهم في ضوء الوحي السماوي الذي يهيمن على العالمين، والذين يخضعون كما يخضع سائر الناس لسيادة الشرع.

وإذا كان الإسلام خلوًا من رجال دين يحرمون العباد من أن يستظلوا بسيادة الشريعة الإلهية ويمارسون عليهم سيادة بشرية متسربلة بلباس الدين؛ فإنه خلوٌ كذلك من ملوك يحكمون الناس بسلطان السماء، ويزعمون أنهم ظل الله في أرضه، ويسوسونهم بالتفويض الإلهي المزعوم، وينتزعون حقهم الذي خولهم الله إياه.

إن السيادة في الإسلام لله وحده بلا شريك، وإن السلطان فيه للأمة، وإن الحاكم الذي يسوس الناس - سواء سمي خليفة أو أمير المؤمنين أو إماما أو سلطانا أو ملكا، أو رئيسا أو غير ذلك من الأسماء - ليس في الإسلام إلا نائبًا عن الأمة ووكيلاً عنها وراعيًا لها وقائمًا على مصالحها، ولا يملك أن يحكمها بمنهج يخرج عن الشورى التي تقررت بقوة لتمنع

الاستبداد والفساد، لقد وضع الإسلام للسياسة نظاما يقطع دابر الاستبداد ولا يبقى للحيف في فصل القضايا أو الخلل في إدارة الشئون منفذًا، فأوصى الرعاة بألا ينفردوا عن الرعية بالرأي في آية «وشاورهم في الأمر»، «وأمرهم شورى بينهم»، ثم التفت إلى الأمة وعهد إليها بالرقابة عليهم ومناقشتهم الحساب فيما لا تراه مطابقا لشرط الاستقامة(1).

هذا النظام المحكم قام على أسس عظيمة كان من أبرزها أساس (السلطان للأمة).

إنها حقيقة شاخصة، وليست من القول الذي يلقى على عواهنه؛ فإن الناظر في آيات القرآن الكريم وصحاح السنة يتبين له أن الحكومة الإسلامية ليس الأمر فيها خاصًا بفرد، وإنما هو للأمة ممثله في أهل الحل والعقد، لأن الله تعالى جعل أمر المسلمين شورى بينهم، وساق وصفهم بهذا بسياق الأوصاف الثابتة والسجايا اللازمة، كأنه شأن الإسلام..فقال عز من قائل ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الشورى: ٣٨].

وأمر الرسول المعصوم أن يشاور في الأمر فقال سبحانه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾، وجعل الطاعة لأولى الأمر والمرجع إليهم فقال عز شأنه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

(١) نظرات في الإسلام ونظام الحكم (ص١٦٧).

ووردت في السنة عدة أحاديث تدعوا إلى الشورى وكان عمله ﷺ وسنة الراشدين من بعده على التشاور وعدم الاستقلال بالأمور[1].

ويحسن بنا بعد هذا الإجمال أن نفصل الأدلة التي يستدل بها على هذا الأساس وهو أن السلطان للأمة.

الدليل الأول: يتمثل هذا الدليل في أن القرآن الكريم - وهو يعالج القضايا المتعلقة بالسياسات العامة وتدبير الشأن العام - لا يخاطب الرسول وحده - إلا في القليل النادر - ولا يخاطب أولي الأمر الذين أمِرْنا بطاعتهم في قول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وأمِرْنا برد الأمر إليهم في قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ولا يخاطب مجلس شورى يتمثل في كبار المهاجرين والأنصار أو في النقباء من الأوس والخزرج، ولا يخاطب الرسولَ ووزيريه أبي بكر وعمر - وهم الذين كانوا يتصدون غالبًا لهذه الشئون - ولا يخاطب قادة الجيوش ولا أمراء السرايا، وفي الجملة لا يخاطب المسئولين في هذه الأمة، وإنما يوجه الخطاب للأمة في مجموعها؛ مما يدل على أن الأمرَ أمرُها وأن السلطانَ سلطانُها، وأن الشأنَ شأنُها.

والأمثلة على ذلك من الآيات المتعلقة بالسياسة والجهاد والعهود كثيرة، أذكر منها في سبيل المثال:

١- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ

---

(١) السياسة الشرعية مصدر للتقنين للقاضي (ص٣٤٢).

لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُوا۟ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوا۟ مَآ أَنفَقُوا۟ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ [الممتحنة: ١٠].

والذي امتحنهن بالفعل هو رسول الله ﷺ، فقد سئل ابن عباس: كيف كان امتحان رسول الله ﷺ النساء؟ قال: كان يمتحنهن بالله ما خرجت من بغض زوج، وبالله ما خرجت رغبة عن أرض إلى أرض، وبالله ما خرجت التماس دنيا؟ وبالله ما خرجت إلا حبًا لله ورسوله؟[1] والذي يؤيد هذا ما رواه مسلم في صحيحه[2]: قال ابن شهاب أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله ﷺ يمتحن بقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾ [الممتحنة: ١٢].

ومع ذلك جاء الخطاب للمؤمنين في مجموعهم، برغم أن المطالب بتنفيذه رؤساؤهم لا جميعهم

---

(١) إسناده حسن:رواه الطحاوى في مشكل الآثار برقم (٤١٨٢) (ج٩ص٤٢٨١)، وابن جرير في التفسير (ج٢٣ص٣٢٥) ورجاله ثقات عدا قيس بن الربيع الأسدي وهو صدوق تغير لما كبر وأدخل عليه ابنه ما ليس من حديثه.

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإماره باب بيعة النساء برقم (٣٤٧٦) (ج٥ص٢٤٣٩)، والنسائى في الكبرى برقم (١١٠٧٩) (ج١٥ص٧٢٥٣)، والبيهقى في الكبرى برقم (١٥٢٣٦) (ج٢٢ص١٠٨٨٦).

ونحن نلاحظ أن الخطاب في الآية التي امتحن بها النبي ﷺ النساء وجه إلى النبي وحده؛ لأن البيعة على هذه الأمور منوطة به، أما الخطاب السابق فكان للأمة؛ ليشير إلى إن الشأن العام شأنها، وهي صاحبة السلطان، لها الحق في أن تستنيب على شأنها وأمرها من شاءت.

وعلى هذا أكثر الآيات التي تعلقت بالسياسة والحرب ونظام الحكم: من أمثال هذه الآيات:

٢- ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. فالأمر أمرهم ليس حكرا على أحد، والشورى بينهم لا يتسلط عليها أحد، ولا يند عن سلطانها أحد.

٣- ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

٤- ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

٥- ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤].

مع أن قرار الحرب والمن والفداء منوط بالقائد الأعلى والإمام الأكبر.

٦- ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۝﴾ [التوبة: ١].

٧- ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤].

٨- ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝﴾ [آل عمران: ١٠٤].

٩- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا ۝﴾ [النساء: ٧١].

وهكذا في أغلب الآيات المتعلقة بشئون الأمة العامة.

الدليل الثاني: أن رسول الله ﷺ قبيل وفاته كان مهموما بأمر الخلافة من بعده، وازداد همه وشغله وهو في مرضه الذي مات فيه، يدل على ذلك حرصه الشديد على ائتلافهم واجتماعهم، وخوفه الشديد عليهم من فتنة الفرقة وحرقة الاختلاف والتشرذم، والنصوص النبوية الدالة على هذا الحرص وهذا الخوف أكثر من أن تحصى، ويدل على ذلك أيضا أنه همَّ - وهو في اللحظات الأخيرة - أن يكتب كتابًا لئلا يضلوا بعده، وهمَّ كذلك أن يكتب لأبي بكر كتابا.

وبرغم شغله ﷺ وهمِّه الشديد، وبرغم توفر الدواعي على الوصية: من وجوب الخلافة - كما أسلفنا - ومن تربص المنافقين وغيرهم، وبرغم عدم المانع، برغم ذلك كله لم يوص، لم يوص وكبار الصحابة بين يديه، لم يوص بها وهي أولى شيء بالوصية إن كان الإيصاء بها هو الصواب،لم يوص بها برغم أنه أوصى فقال: الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم[(١)]، وأوصى فقال: «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ»[(٢)]، وأوصى بإخراج المشركين من جزيرة العرب[(٣)] وأوصى بأن يجازي الوفد بنحو ما كان يجزيهم.

---

(١) صحيح: رواه ابن ماجة ك الوصايا باب هل أوصى رسول الله ﷺ برقم (٢٦٨٩) (ج٣ص١٤٠٤)، وأحمد في مسنده برقم (١١٩٤٦) (ج١٠ص٤٥٧٧)، والنسائى في الكبرى ك الوصايا باب ما كان يقوله النبى ﷺ في مرضه برقم (٦٨٣٥) (ج٩ص٤٣٤٦)، وصححه الألباني في الإرواء برقم (٢١٧٨).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الصلاة باب استقبال القبله برقم (٤٢٠) (ج١ص٣٥٤)، ومسلم ك المساجد باب النهى عن بناء المساجد على القبور برقم (٨٣١) (ج٢ص٦٢٣).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب مرض النبي ﷺ برقم (٤١٠٥) (ج٧ص٣٢١٨)، ومسلم ك الوصية باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصى فيه برقم (٣٠٩٧) (ج٥ص٢١١٣).

واليقين الذي لا تردد فيه أنه ﷺ لم يوص، وما زعمه الشيعة من أنه نصّ على عليّ أو أوصى له فهو باطل مدفوع بما روى عن ابن عباس أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ﷺ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَجَعِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ فَقَالَ النَّاسُ يَا أَبَا حَسَنٍ كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَصْبَحَ بِحَمْدِ اللَّهِ بَارِئًا فَأَخَذَ بِيَدِهِ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ أَنْتَ وَاللَّهِ بَعْدَ ثَلَاثٍ عَبْدُ الْعَصَا وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَوْفَ يُتَوَفَّى مِنْ وَجَعِهِ هَذَا إِنِّي لَأَعْرِفُ وُجُوهَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْمَوْتِ اذْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلْنَسْأَلْهُ فِيمَنْ هَذَا الْأَمْرُ إِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا عَلِمْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا فَقَالَ عَلِيٌّ إِنَّا وَاللَّهِ لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَمَنَعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ[1].

وعن أبى الطفيل قال «سُئِلَ عَلِيٌّ أَخَصَّكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَيْءٍ؟ فَقَالَ: مَا خَصَّنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَيْءٍ لَمْ يَعُمَّ بِهِ النَّاسَ، كَافَّةً إِلَّا مَا كَانَ فِي قِرَابِ سَيْفِي هَذَا، قَالَ: فَأَخْرَجَ صَحِيفَةً مَكْتُوبٌ فِيهَا ﴿ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَرَقَ مَنَارَ الْأَرْضِ، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ آوَى مُحْدِثًا»[2].

وعن الأسود بن قيس عن رجل عن على ﷺ أنه قال يوم الجمل: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَعْهَدْ إِلَيْنَا عَهْدًا نَأْخُذُ بِهِ فِي الإِمَارَةِ، وَلَكِنْ شَيْءٌ رَأَيْنَاهُ

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب مرض النبي ﷺ برقم (٤١١٩) (ج٧ص٣٢٢٦).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الأضاحى باب تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله برقم (٣٦٦٦) (ج٦ص٢٥٧٥)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب مرض النبى ﷺ برقم (٦٧٥٤) (ج١٥ص٧٠٣٥).

مِنْ قِبَلِ أَنْفُسِنَا، فَإِنْ يَكُ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُ خَطًا فَمِنْ قِبَلِ أَنْفُسِنَا، ثُمَّ اسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ فَأَقَامَ وَاسْتَقَامَ، ثُمَّ اسْتُخْلِفَ عُمَرُ فَأَقَامَ وَاسْتَقَامَ، حَتَّى ضَرَبَ الدِّينُ بِجِرَانِهِ»[1].

عَنْ قَيْسِ بْنِ عَبَّادٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ:«يَا أَبَا الْيَقْظَانِ، أَرَأَيْتَ هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي أَتَيْتُمُوهُ بِرَأْيِكُمْ، أَوْ شَيْءٌ عَهِدَهُ إِلَيْكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟ فَقَالَ: مَا عَهِدَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا لَمْ يَعْهَدْهُ إِلَى النَّاسِ»[2].

وأما ما ذهب إليه بعض الفقهاء كابن حزم[3] وابن حجر الهيثمي[4] من أن النبي ﷺ نص على خلافة أبي بكر بالنص الجلي في قوله للمرأة: «إن لم تجديني تجدي أبا بكر» وقوله لبني المصطلق الذين سألوه: إلى من ندفع صدقاتنا بعدك فقال: إلى أبي بكر، وهمّه ﷺ أن يكتب لأبي بكر كتابًا وهو لا يهم على باطل، وكذلك ما ذهب إليه بعضهم كالحسن البصري وبعض أهل الحديث[5].

---

(١) إسناده ضعيف: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٨٩٧) (ج١ص٤٥٩)، ونعيم بن حماد في الفتن برقم (١٨٩) (ص٧٦)، وابن أبى حاتم في العلل برقم (٢٦١٤) (ج٣ص١٤٩٤)، والسنة لابن أبى عاصم برقم (١٠١٥) (ص٥٤٩)، واللالكائى في شرح أصول الإعتقاد باب جماع فضائل الصحابه ﷺبرقم (٢٠٩٣) (ج٣ص١٤٨٣).

(٢) إسناده متصل: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (١٧٩٤٢) (ج١٥ص٧٣٥٠)، وأبى داود الطيالسى في مسنده برقم (٦٧٨) (ج١ص٣١٦)، والحديث رجاله ثقات، رجاله رجال بخاري ماعدا المنذر بن مالك العوفي روى له البخاري تعليقًا.

(٣) قال ابن حزم: «إلا أن عليًا والأنصار رضي الله عنهم رجعوا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه لبرهان حق صح عندهم عن النبي» انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري (٤/ ١٦٣) ط مكتبات عكاظ السعودية ١٩٨٢م.

(٤) انظر الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي (ص٢٦) ط ثانية مكتبة القاهرة.

(٥) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الحنفي (ص٤٧١).

ورواية عن أحمد[1]، من أن النبي ﷺ نص على أبي بكر نصًا خفيًا كقوله: مروا أبا بكر فليصل بالناس، وقوله: ولا يبقين باب إلا سد إلا باب أبي بكر..

فكل هذا غير صحيح، وما اتكأوا عليه لا يصلح متكًا على قضية كبيرة كهذه؛ فتقديم الرسول ﷺ أبا بكر للصلاة بالناس ليس نصًا على خلافته لا جليًا ولا خفيًا، وإنما هو إرشاد للأمة إلى أن أبا بكر أولى بأن ينوب عن الرسول ﷺ، وكذلك أحاديث سد الأبواب والخوخ إلا باب أبي بكر فيه إشارة إلى فضله وتميزه عن غيره لا أكثر[2]، وأما أخباره للمرأة ولبني المصطلق بأنهم سيجدون أبا بكر فهو مجرد إخبار، ولعله من دلائل النبوة، وشتان ما بين الإخبار والإجبار، وأما همه بأن يكتب فلا دليل فيه البتة، لأنه ما تراجع عن همِّه إلا لأن الترك أصلح، ولو كانت الكتابة خيرًا لفعلها؛ إذا لا مانع منها مع توفر الدواعي على الكتابة كما أسلفنا.

وجميع مذاهب من قالوا بالنص على عليٍّ أو على أبي بكر مدفوعة بما وقع يوم السقيفة، فمحالٌ أن يكون رسول الله ﷺ قد نص على أبي بكر أو عليّ ثم يجتمع الأخيار الأطهار من المهاجرين والأنصار - ورسول الله ﷺ مسجي لم يدفن - فيتنازعون في الأمر، ويدعيه الأنصار لأنفسهم، ويدفع المهاجرون ادعاءهم بحجج وبراهين، ليس منها نص عن رسول الله ﷺ على أحد، ثم يطلب أبو بكر منهم أن يبايعوا أحد الرجلين: عمر أو أبي عبيدة، ثم يبايع عمر أبا بكر، ويبايعه الناس، محالٌ أن يصدر هذا من صحابة النبي ﷺ الذين كانوا يعظمون سنة رسول الله ﷺ ويقفون عند أحاديثه.

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلي الفراء (ص٢٢٦)، ط دار الشرق.

(٢) الإمامة العظمى للدميجي (ص١٣٣).

ومدفوع كذلك بما روى عن عمر ﷺ أنه قال: حين طلبوا منه أن يستخلف قال: «إِنْ أَسْتَخْلِفْ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ، فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»[1].

وبما روى عن عائشة وقد سئلت: «مَنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُسْتَخْلِفًا، لَو اسْتَخْلَفَ؟ قَالَتْ: أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا: مَنْ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ؟ قَالَتْ: عُمَرُ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا، مَنْ بَعْدَ عُمَرَ؟ قَالَتْ: أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ»[2].

فقولهم: لو استخلف دال على أن علمهم أنه لم يستخلف، وإقرار عائشة - وهي ألصق الناس برسول الله ﷺ وبخاصة في آخر أيامه - يؤكد هذا.

فإذا كان رسول الله ﷺ لم يوص ولم يستخلف، برغم توفر الدواعي واستفاضتها، وانتفاء الموانع واستحالتها، فهذا أكبر دليل وأوضح بيان على أن الأمة هي صاحبة السلطان، وأن الله عز وجل أراد لها أن تكون على هذه الدرجة من الرشد والنضج، وأن رسول الله ﷺ أراد أن يربيها على ذلك، وأن يتركها لتمارس سلطانها بنفسها.

وكونه ﷺ همَّ أن يكتب، وكونه أرشد الأمة إرشاد الناصح الأمين إلى أبي بكر ولفت نظرها إليه بتقديمه للصلاة وغير ذلك؛ لا يقلل من قيمة ما ذهبنا إليه؛ كلا.. بل يؤكده ويزيده استقرارًا؛ لأن تركه للأمر بعد أن همَّ به

---

(١) صحيح: روه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٧) (ج١١ص٥٤١٢)، ومسلم ك الإمارة باب الاستخلاف وتركه برقم (٣٤٠٥) (ج٥ص٢٣٨٥).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبى بكرالصديق ﷺ برقم (٤٤٠٤) (ج٧ص٣٠٥٦)، والنسائى في الكبرى ك المناقب باب مناقب أصحاب النبى ﷺ من المهاجرين..... برقم (٧٨٩٣) (ج١١ص٥٠٥٣).

دليل على أن الترك مقصود، وأنه ذو بال، ولأن إرشاده للأمة ولفته لنظرها أوضح دليل على أن الأمرَ أمرُها والشأنَ شأنُها.

ولعل رسول الله ﷺ: عندما ما همَّ بالكتابة همَّ بها بوصفه من الأمة صاحبة السلطان، ولكونه رأسها وأمامها وأحرص المؤمنين على ما يصلحها، ولعل كتابته التي هم بها ولم يفعلها كانت من باب الرأي والتدبير لا التشريع الذي أمر بتبليغه، وإلا لم يكن له أن يؤخره أو يعطله، ولعله ﷺ كان في سكرات الموت بين شعورين: شعور الخوف على الأمة من التنازع، وشعور الحرص على رشدها وعلى ممارستها لسلطانها المشروع، يدل على ذلك: هذا الخبر الرائع: عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ:«يَوْمُ الْخَمِيسِ وَمَا يَوْمُ الْخَمِيسِ، ثُمَّ بَكَى حَتَّى بَلَّ دَمْعُهُ الْحَصَى، فَقُلْتُ: يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، وَمَا يَوْمُ الْخَمِيسِ؟، قَالَ: اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَعُهُ، فَقَالَ: ائْتُونِي أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدِي، فَتَنَازَعُوا وَمَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيٍّ تَنَازُعٌ، وَقَالُوا: مَا شَأْنُهُ أَهَجَرَ اسْتَفْهِمُوهُ؟، قَالَ: دَعُونِي، فَالَّذِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ أُوصِيكُمْ بِثَلَاثٍ: أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيزُهُمْ، قَالَ: وَسَكَتَ عَنِ الثَّالِثَةِ أَوْ قَالَهَا فَأُنْسِيتُهَا»[1].

الدليل الثالث: جملة من الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ وعن صحابته فيها التصريح بأن الأمة هي صاحبة الأمر، ولئن كان العلماء قد اختلفوا في تصحيح بعض هذه الأخبار فإن أغلبها صحيح بلا خلاف،

---

(١) صحيح: روه البخاري ك الجهاد والسير باب هل يستشفع الى أهل الذمة ومعاملتهم برقم (٢٨٤٢) (ج٥ص٢٣٦٤)، ومسلم ك الوصية باب اترك الوصية لمن ليس له شيء يوصى فيه برقم (٣٠٩٧) (ج٥ص٢١١٣).

ومنها ما هو في البخاري، فإن لم يشدَّ صحيحها أزرَ ما شابه ضعف محتمل ولم يتقوَّ بعضها ببعض، فعلى أقل تقدير هي بمجموعها دالة على المقصود، أو هي ما بين صحيحٍ كثيرٍ يُستدل به ومختلفٍ في صحته قليلٍ يُستأنس به، ولا أظن أنني إن قلت إنها من باب التواتر المعنوي أكون قد أبعدت النجعة، من هذه الأخبار ما يلي:

١- في صحيح البخاري: عن القاسم بن محمد قال: قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَارَأْسَاهْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: وَا ثُكْلِيَاهْ، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي، وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلَلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهْ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ»(١).

وفي صحيح مسلم: عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ، وَيَقُولُ قَائِلٌ أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»(٢).

---

(١) صحيح: روه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٦) (ج١١ص٥٤١٢)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٤٥٥١) (ج٢١ص١٠٤٧٧)، وأبى نعيم في الحلية برقم (٢٠٣٤) (ج٣ص١٢٤٢)، والبيهقى في الكبرى ك الجمعة باب ماجاء في الوعد برقم (٦٠٧٠) (ج٩ص٤٣٣١).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك فضائل الصحابة باب من فضائل أبى بكرالصديق رضي الله عنه برقم (٤٤٠٦) (ج٧ص٣٠٥٧)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب مرض النبى ﷺ برقم (٦٧٤٨) (ج١٥ص٧٠٢٧)، والبيهقى في دلائل النبوة برقم (٢٦٢٧) (ج٦ص٢٥٨٥).

فقوله ﷺ: يأبي الله والمؤمنون: أي: يأبى الله في قدره الرحيم ويأبي المؤمنون في تصرفهم السليم، وفي هذا تصريح بأن المؤمنين هم الذين يمارسون هذا الحق، وأن هذا الأمر أمرهم.

٢- قول النبي ﷺ: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[١]، فالأمر أمرهم جميعا، فإذا ما جاء من يريد أن يستبد بالأمر ويذهب به بعد أن اجتمعوا عليه فلهم أن يقتلوه لأنه يستلب ما ليس له من مالكه بالقوة، وهذا مما يدل على المكانة العظيمة والدور الكبير للأمة وأنه يترتب على اختيارها من الأحكام ما لا يترتب إذا لم تكن هي المختارة.

٣- عن على مرفوعا: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ كُنْتُ مُؤَمِّرًا أَحَدًا مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ لَأَمَّرْتُ ابْنَ أُمِّ عَبْدٍ»[٢]، وفي رواية دون مشورة منهم.

٤- عن على ﷺ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ يُؤَمَّرُ بَعْدَكَ؟، قَالَ: «إِنْ تُؤَمِّرُوا أَبَا بَكْرٍ تَجِدُوهُ أَمِينًا زَاهِدًا فِي الدُّنْيَا رَاغِبًا فِي الْآخِرَةِ، وَإِنْ تُؤَمِّرُوا عُمَرَ تَجِدُوهُ قَوِيًّا أَمِينًا لا يَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لائِمٍ، وَإِنْ تُؤَمِّرُوا عَلِيًّا، وَلا أَرَاكُمْ فَاعِلِينَ، تَجِدُوهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا يَأْخُذُ بِكُمُ الطَّرِيقَ الْمُسْتَقِيمَ»[٣].

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ص٢٤٢٤)، وأبى عوانة في مسنده ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزانى..... برقم (٥٦٣٤) (ج٧ص٣٤٤٨)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٥٢) (ج٢٢ص١٠٩٧٩).

(٢) ضعيف: رواه الترمذي ك الدعوات أبواب المناقب باب مناقب عبدالله بن مسعود ﷺ برقم (٣٧٧٥) (ج٧ص٣١٩٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (٥٥٤) (ج١ص٣٠٠)، وابن سعد في الطبقات برقم (٣١٦٢) (ج٤ص١٧٧٣)، وضعفه الألبانى في السلسة الضعيفة برقم (٢٣٢٧)، وفى ضعيف الجامع برقم (٤٨٤٤).

(٣) إسناده ضعيف: رواه أحمد في فضائل الصحابة برقم (٢٢٦) (ج١ص١٢٤)، وابن

فقوله ﷺ: إن تؤمروا، بعد أن سألوه: من تؤمر أوضح دليل على أن الأمر منوط بالأمة، وهي صاحبة السلطان ومصدر السلطات.

٥- أن عبد الله بن عباس أخبره أنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ﷺ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَجَعِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ فَقَالَ النَّاسُ يَا أَبَا حَسَنٍ كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَصْبَحَ بِحَمْدِ اللَّهِ بَارِئًا فَأَخَذَ بِيَدِهِ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ أَنْتَ وَاللَّهِ بَعْدَ ثَلَاثٍ عَبْدُ الْعَصَا وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَوْفَ يُتَوَفَّى مِنْ وَجَعِهِ هَذَا إِنِّي لَأَعْرِفُ وُجُوهَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْمَوْتِ اذْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلْنَسْأَلْهُ فِيمَنْ هَذَا الْأَمْرُ إِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا عَلِمْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا فَقَالَ عَلِيٌّ إِنَّا وَاللَّهِ لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَمَنَعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ[1].

فقول على ﷺ: لا يعطيناها الناس، دال على أن هذا الأمر للناس يعطونه من شاءوا.

٦- عن حميد بن عبد الرحمن الحميري حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ بِالْبَصْرَةِ قَالَ: أَنَا أَوَّلُ مَنْ أَتَى عُمَرَ ﷺ حِينَ طُعِنَ فَقَالَ احْفَظْ عَنِّي ثَلَاثًا فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ لَا يُدْرِكَنِي النَّاسُ أَمَّا أَنَا فَلَمْ أَقْضِ فِي الْكَلَالَةِ قَضَاءً وَلَمْ أَسْتَخْلِفْ عَلَى النَّاسِ خَلِيفَةً وَكُلُّ مَمْلُوكٍ لَهُ عَتِيقٌ فَقَالَ لَهُ النَّاسُ اسْتَخْلِفْ فَقَالَ أَيَّ ذَلِكَ أَفْعَلُ

=

عساكر في تاريخ دمشق برقم (١٧٦٥٣) (ج٦٥ ص٣٢٠٥٠)، وعبدالله بن الإمام أحمد في السنة برقم (١١٣٩) (ج١ص٣٧٨) وفيه عبد الحميد بن أبي جعفر الفراء وهو مجهول، وضعفه الألباني في مشكاة المصابيح برقم (٦١٢٤) (ج٣ ص٣٣٧).

(١) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب مرض النبى ﷺ برقم (٤١١٩) (ج٧ص٣٢٢٦).

فَقَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنْ أَدَعْ إِلَى النَّاسِ أَمْرَهُمْ فَقَدْ تَرَكَهُ نَبِيُّ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَامُ وَإِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ ﷺ فَقُلْتُ لَهُ أَبْشِرْ بِالْجَنَّةِ [(١)].

فقوله ﷺ: إن أدع للناس أمرهم، صريح في أن الأمر في فهم عمر كما هو في فهم عليٍّ - وهم خلفاء الرسول ﷺ ورموز النظام السياسي الإسلامي - أنه للناس، أي للأمة الرشيدة.

٧- عندما قال أحد الناس «لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ، لَقَدْ بَايَعْتُ فُلَانًا، فَوَاللَّهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا فَلْتَةً فَتَمَّتْ، فَغَضِبَ عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ: إِنِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ فِي النَّاسِ فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ....» وخطب خطبة طويلة ختمها بقوله: «مَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُبَايَعُ هُوَ: وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا»[(٢)].

فقد صرح عمر بأن أمر المبايعة والاختيار أمر المسلمين، ومن افتات عليهم فيه فقد غصبهم أمرهم، وينهى أن يبايع أحد أحدًا من غير مشورة، وإن وقع ألا يتابعهم أحد على ذلك؛ لأنه حق الأمة، ويُخشى أن يكون هذا من المتبايعين تغريرًا بأنفسهما، قد يفضي إلى قتلهما بما أحدثا من شقاق في الصف واستلاب للحق من أصحابه.

٨- ما رواه الطبري في تاريخه في قصة مبايعة عليٍّ:

---

(١) إسناده صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٣١٢) (ج١ص١٧٨).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك المحاربين من أهل الكفر والردة باب رجم الحبلى من الزنا إذا احصنت برقم (٦٣٥٨) (ج١١ص٥١٢٦)، والإمام أحمد في المسند برقم (٣٨١) (ج١ص٢١٣)، وابن حبان في صحيحه ك البروالإحسان باب حق الوالدين برقم (٤١٨) (ج١ص٤٥٩).

«فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء عليٌّ حتى صعد المنبر، فقال: يا أيها الناس عن ملاء وإذن؛ إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد»[1]، وكلام عليّ هنا في غاية الصراحة والوضوح.

٩- قول عمر بن عبد العزيز حين ولي الخلافة: «أيها الناس: إني لست بمبتدع ولكني متبع، وإن من حولكم من الأمصار والمدن إن أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوال»[2].

١٠- خطبة أبي بكر الشهيرة، والتي قال فيها: «يا أيها الناس إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني، الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر، ولا ظهرت - أو قال شاعت - الفاحشة في قوم إلا عمَّهم البلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله»[3].

١١- عن ابن شهاب قال حدثني عروة بن الزبير: أن عائشة رضي الله عنها قالت لَمَّا اسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ قَالَ لَقَدْ عَلِمَ قَوْمِي أَنَّ حِرْفَتِي لَمْ

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).

(٢) البداية والنهاية (٩/ ١٨٣).

(٣) مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ ١١/ ٣٣٦.

تَكُنْ تَعْجِزُ عَنْ مَئُونَةِ أَهْلِي وَشُغِلْتُ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَسَيَأْكُلُ آلُ أَبِي بَكْرٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَيَحْتَرِفُ لِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ»[1]، فأبو بكر يقرر أنه يحترف للمسلمين؛ أي أنه نائب عنهم ووكيل عنهم.

١٢- قال ابن الجوزي: «عن الحسن بن أبي الحسن ﷺ قال: لما ثقل بأبي بكر رضوان الله تعالى عنه واستبان له من نفسه، جمع الناس فقال إنه قد نزل بي ما ترون ولا أظنني إلا لمأتي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي»[2].

الدليل الرابع: الأحاديث الصحيحة الواردة في التزام الجماعة[3]، كقوله ﷺ «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»، وقوله «من رأي من أميره شيئا فليصبر فإنه من فارق الجماعة قدر شبر فمات مات ميتة جاهلية».

وغيرها من الأحاديث التي قرنت بين الإمام أو السلطان والجماعة، وجعلت طاعة السلطان وعدم الخروج عليه لزوما للجماعة، وجعلت الخروج عليه مفارقةً للجماعة، مما يعني أن الأمرَ أمرُ الجماعة، وأن السلطان وكليهم ونائبهم.

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك البيوع باب كسب الرجل وعمله بيده برقم (١٩٣٩) (ج٤ص١٥٨٥)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب مايكره للقاضي من الشراء م البيع... برقم (١٨٦٧٨) (ج٢٧ص١٣٤٥١)، و.

(٢) مناقب عمر بن الخطاب لأبي الفرج ابن الجوزي (ص٥٢) دار الباز مكة ط أولى ١٤٠٠هـ.

(٣) انظر هذا الدليل في: الخلافة: للشيخ محمد رشيد رضا دار الزهراء للإعلام العربي ط ١٤٠٨هـ (ص٢١).

الدليل الخامس: أن الخلفاء الذين ورثوا الحكم لأبنائهم كخلفاء بني أمية وبني العباس كانوا كلما أرادوا أن يعهدوا طلبوا من الأمة أن تبايع، وحملوها على ذلك، حتى إن معاوية قدم المدينة وطلب البيعة ليزيد، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر: أهرقلية؟ كلما هلك قيصر خلفه قيصر؟! ورفض البيعة، وأراد معاوية أن يعطيه مالا فرفض وقال: أبيع دني بدنياي؟![1].

فهذا يدل على أن هؤلاء الخلفاء يعلمون أن الأمر للأمة، وإن أهل العلم فيها لا يغفلون عن هذه الحقيقة، وأنهم إن لم يظفروا بالبيعة بأي طريق كانت فلن يظفروا بالشرعية لدى علماء الأمة وعامتها.

الدليل السادس: «أن الإمامة عند أهل العلم معتبرة من الفروض الكفائية، وهي التي يتوجه التكليف بها إلى الأمة، فالأمة شرعًا هي المخاطبة بإقامة هذا الواجب، وإذا لم تقم به على وجهه أثِم الكافة»[2]، فهذا من أبين الأدلة على أن السلطان للأمة.

الدليل السابع: أن الإمام إذا أراد أن يستقيل من منصبه فليس له ذلك إلا بالرجوع إلى الأمة، يقول الجويني:

«وما روي أن أبابكر رضي الله عنه قال: اقيلوني فإن لست بخيركم، دليل على إن الإمام ليس له أن يستقل بنفسه انفرادًا واستبدادًا في الخلع، ولذلك سأل ﷺ الإقالة، فقالوا: والله لا نقيلك ولا نستقيلك»[3].

---

(١) انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١/ ٢٤٩)، الإصابة في تميز الصحابة لابن حجر العسقلاني دار الجيل بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ (٤/ ٣٢٧).

(٢) جماعة من المسلمين: مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر، د. صالح الصاوي، دار الصفوة، ط١ ١٤١٣هـ (ص٥٩).

(٣) الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم للإمام الجويني تحقيق: د. مصطفي حلمي ود. فؤاد عبد المنعم أحمد (ص٣٧).

الدليل الثامن: ما قرره العلماء من أن الأمَّة عند شغور الزمان من السلطان عليها أن تنتدب من يقوموا بالمهمات، ﴿وقد قال العلماء لو خلى الزمان عن السلطان فحق على قطان كل بلدة وسكان كل قرية أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهي وذوي العقول والحجي من يلتزمون امتثال إشارته وأوامره وينتهون عن مناهيه ومزاجره؛ فإنهم لو لم يفعلوا ذلك ترددوا عند الما المهمات وتبلدوا عند إظلال الواقعات، ولو انتدب جماعة في قيام الإمام للغزوات وأوغلوا في مواطن المخافات تعين عليهم أن ينصبوا من يرجعون إلى رأيه؛ إذ لو لم يفعلوا ذلك تهووا في ورطات المخافات ولم يستمروا في شيء من الحالات﴾[1].

فهذه الأدلة التي سقناها تدل دلالة قوية على أن السلطان في نظام الحكم الإسلامي للأمة، وأن الأمة الإسلامية هي مصدر السلطات، وإن كان الأمر في غاية الوضوح، ومن طالع التاريخ الإسلامي وسيرة النبي ﷺ، ونظر نظرة تحليلية عميقة وعادلة إلى سلوك الأمة في العهد النبوي وعهد الراشدين، لعلم كم كانت هذه الأمة - في ظل تعاليم الشريعة وفي أحضان التربية النبوية الرشيدة - تمارس سلطانها بكامل حريتها ووافر عزتها.

لقد ربي النبي ﷺ هذه الأمة على مبدأين هما منشأ السلطان ومكن السيادة: الأول: الشورى، الثاني: المسئولية؛ لذلك كان عجيبًا موقف الأمة الإسلامية يوم أن وقَّع النبي ﷺ على عهد الحديبية، والذي كان في ظاهره غلبة المفاسد على المصالح، فرأينا كيف انطلق عمر ثائرًا إلى أبي بكر ثم إلى

---

(١) الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم للإمام الجويني تحقيق: د. مصطفي حلمي ود. فؤاد عبد المنعم أحمد (ص١١٠).

رسول الله ﷺ يتساءل ويسائل: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟ فلم نعط الدنية من ديننا؟!

ولولا أن عمر ﷺ وقع في نفسه أن إبرام هذا الصلح والاتفاق على شروطه من قبيل الرأي والتدبير الذي للأمة فيه قول ومدخل واعتراض، وليس من قبيل الشرع الإلهي الذي لا تملك الأمة حياله إلا الاستسلام والانقياد، لولا ذلك لما تحرك من مكانه ولا حرك لسانه في فمه؛ فهو الوقّاف عند حدود الله تعالى، ولولا مقام رسول الله ﷺ لما وقفت حركة عمر عند إبداء التساؤل والاعتراض.

ورأينا كذلك مجموع المسلمين بعد إبرام الصلح كيف تثاقلوا في تنفيذ أمر الرسول ﷺ لهم بالحلق إيذانًا بالرجوع واحترامًا للعهد المبرم؛ حتى إنهم لم يفعلوا إلا بعد أن قام رسول الله ﷺ بمشورة أم المؤمنين أم سلمة فلحق أمامهم.

ولربما لو كان أحدٌ غير رسـول الله ﷺ عزم عليهم هذا العزم لا نقلب هذا التثـاقل إلى عصيان مدني عام.

وكان عجيبًا موقف الصحابة من عمر يوم أن شاروهم في جعل سواد العراق تحت أيدي الفلاحين ويدفعون خراجه لبيت المال؛ إذ عارضه جمع كبير منهم حتى ألجاته شدة المعارضة - وهو القوي الشديد - إلى أن يلوذ بالله تعالى من ضعيفٍ كبلال ويقول: اللهم اكفني بلالاً وذويه.

وكان عجيبًا شأنهم وهم جلوس في مسجد رسول الله ﷺ، وخليفتهم الذي له السلطان عليهم يقول لهم على المنبر: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني».

كان هذا كله عجيبًا، ولكن لم يكن غريبًا، كان عجيبا؛ إذْ كيف تنطلق أمة من قاع الصحراء لترتقي إلى هذا الأفق السامق من الرشد والنضج والمدنية؟! ولم يكن غريبًا؛ لأن الذي رباهم هو من رباه رب العالمين على عينه، وأرسله ليخرج به - وبمن آمن معه - الناسَ من الظلمات إلى النور ومن الغي إلى الرشاد.

ولقد كانت الأمة الإسلامية في العهد النبوي محافظة على التوازن الدقيق بين ممارستها لسلطانها الذي تمثل في الشورى فيما هو من نوع الرأي والتدبير، وبين انقيادها للشرع.

وكانت في عهد أبي بكر وعمر محافظة على التوازن التدقيق بين ممارستها لسلطانها الذي تمثل في اختيار الإمام ومراقبته ومحاسبته ومراجعته والتشاور معه، وبين الطاعة والتوقير وغلق أبواب الفتن.

وعندما أفرطت الأمة في إحساسها بسلطانها، وفرطت في توقي الفتن، وقع ما وقع من قتل عثمان، والخروج على عليّ، وما تلا ذلك من المحن التي صرفت الأمة عن واجباتها، وأوقفت الانطلاقة الكبرى التي كادت أن تجعل الكوكب الأرضي كله سابحًا في أثير الإسلام.

ثم على أثر هذه الأحداث الجسام تراجع إحساس الأمة بسلطانها أمام تزايد الحذر والتوجس من شبح الفتنة؛ مما أدى إلى ظهور أمراض كثيرة أنهكت جسد الأمة وجرأت عليه كلاب الأرض من التتار والصليبيين وغيرهم.

* * *

الأساس الثالث: الشورى منهج الحكم:

الشورى (لغة)[1]: التشاور، شاورته في كذا واستشرته: راجعته لأري رأيه، وشاروه في الأمر: طلب رأية فيه، وشار الشيء: عرضه ليبدي ما فيه من محاسن، وشار الدابة: أجراها عند البيع ليظهر قوتها، وشار العسل: استخرجه من الخلية، واشتار الناقة: شمها لينظر أحائل هي أم لاقح، والإشارة: التعيين باليد ونحوها والتلويح بشيء يفهم منه المراد، والشار حسن المنظر، والشارة: الجمال الرائع، والشوار،: الزينة، والشوار: المستحسن من متاع البيت.

ومن هذا العرض نلاحظ أن الشورى راجعة إلى أصلين، الأول: الاستخلاص والاستخراج والإظهار بعد العرض والاختيار والنظر، الثاني: الجمال والحسن والروعة وعظمة الهيئة، فهي بهذا: استخلاص وإظهار أحسن الآراء وأكملها بعد عرضها وتداول النظر فيها.

ومن تتبعنا لنشأة هذه الكلمة وتطور مدلولها نلاحظ أولاً قرابة لها بلفظ الشوار، الذي هو الحسن والجمال والهيئة.. كما أن لها أصلا مشتركًا مع لفظ الشور، الذي اشتق منه فعل شار يشور العسل، إذا استخرجه من مصدره، ثم أطلق لفظ المشار على مصدر العسل، أي الخلية أو الوقبة أو الجبح.. ثم نقلت الكلمة بالتدريج وعلى مراحل من معناها المادي - استخراج شيء مادي هو العسل من شيء مادي هو الخلية - إلى معنى تجريدي راق هو استخراج الرأي الصائب والفكرة الصالحة والهدي النافع

---

(١) راجع المصباح المنير (ص١٩٦)، المعجم الوسيط (ص٤٤٩)، لسان العرب (٥/ ٢٢٥) وما بعدها مادة شور.

من عقول الناس وتجاربهم وتصوراتهم، وكأنما العقول خلايا نحل، وكأنما آراؤهم عسل يستخرج منها للغذاء والاستشفاء، وبذلك عرفت اللغة العربية كلمات جديدة، مثل: أشار عليه، شاوره، استشاره، مشورة، مشورة، شورى، وكلها تدل على تبادل الرأي والنصح والإرشاد والاسترشاد والهداية والاستهداء... ومن المؤكد أن العربية تكاد تكون اللغة الوحيدة، التي نمت فيها هذه اللفظة - شورى - نموًا طبيعيًا ضاربًا في أعماقها التاريخية والاجتماعية والثقافية، فاكتسبت بهذه الأبعاد العميقة مرونةً وشمولية أداء تندران في اللغات الأخرى، التي انتحلت لمعانيها كلمات لم تستطع أن تستوعب مداليلها المادية والمعنوية والنفسية والروحية والاجتماعية، ثم جاء الوحي والسنة النبوية المطهرة فرفعا هذا اللفظ - شورى - إلى صعيد مصطلح ديني ودنيوي، يتعذر على المرء الاستغناء عنه بلفظ آخر عربي أو دخيل، مهما تكلف واحتال وتمحل، ثم كان التطبيق النبوي الذي بلوره نظامًا سياسيًا يجعل أمر الأمة بيدها، تتخذه قرارا، وتصدره للسلطة التنفيذية ملزمًا[1].

الشورى في الاصطلاح:

عرفت الشورى بعدة تعريفات متقاربة، منها:

١- الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده[2].

---

(١) فقه الأحكام السلطانية محاولة نقدية للتأصيل والتطوير عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي (ص٢٣٧-٢٣٩).

(٢) أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي (١/ ٢٩٧) دار المنار القاهرة ط أولى ٢٠٠٢ م

٢- استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه للتوصل إلى أقرب الأمور للحق[(١)].

٣- النظر في الأمور من باب الاختصاص والتخصص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعًا وإقرارها[(٢)].

٤- استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها[(٣)].

٥- اجتماع أهل الحل والعقد نيابةً عن الأمة على أمر للرأي فيه مدخل والانتهاء إلى نتيجة ملزمة[(٤)].

٦- عرض الآراء وتقليبها ممن يحسنون ذلك في الأمور المشكلة واختبارها لمعرفة كنهها واستخراج أفضلها وأنفعها وأيسرها[(٥)].

وعند استعراض هذه التعاريف نلاحظ الآتي:

١- أنها متقاربة من حيث ارتباطها بالمعنى اللغوي.

٢- أن منها ما تناول الشورى بالمعنى العام، ومنها - كالتعريفين الرابع والخامس - ما تناولها بالمعنى الخاص بالنظام السياسي.

---

(١) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي عبد الرحمن عبد الخالق (ص١٤) دار القلم الكويت ط ١٩٧٥م.

(٢) نظام الشورى في الإسلام، د.زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب (ص١٨) ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٣) الشورى وأثرها في الديمقراطية د.عبد الحميد الأنصاري (ص٤٢٣) دار الفكر العربي ط ١٩٩٦م.

(٤) فقه الشورى: دراسة تأصيلية نقدية، د. على بن سعيد الغامدي (ص٢٩)، دار طيبة الرياض، ط١، ٢٠٠١م.

(٥) تحطيم الصنم العلماني، محمد بن شاكر الشريف صـ١٢٩.

لذلك فإنني أرتضي لها تعريفًا خاصًا يظهرها في موضعها من النظام السياسي الإسلامي، وهو: (استطلاع رأي الأمة أو أهل الحل والعقد منها أو ذوي الاختصاص والخبرة فيها، في الأمور العامة التي للرأي فيها مدخل؛ لاستخراج الرأي الأفضل والمعبر عن إرادة الأمة، ووضعه موضع التنفيذ).

وهذا التعريف الخاص بنظام الحكم هو الذي أرتضيه لأبني عليه ما سيأتي من أحكام، وقد راعيت فيه الآتي:

١- أن المستشار قد يكون الأمة (أو سوادها) وقد يكون أهل الحل والعقد منها، بحسب حالهم، وقد يكون أهل الخبرة والتخصص في مجال معين من المجالات الخاصة، وذلك بحسب نوع المسألة المعروضة من حيث العموم أو الخصوص، ومن حيث تعلقها بالأمة كلها أو بأهل فن معين.

٢- أن الأمور التي يستشار فيها -هنا- هي الأمور المتعلقة بالشأن العام، والتي تناط بالحكم والسياسة.

٣- أن الرأي الذي يراد استخلاصه يراعي فيه - مع كونه الأفضل والأحسن - أن يكون المعبر عن إرادة الأمة وسلطانها.

٤- قيدت الأمور العامة التي يستشار فيها بهذا القيد (التي للرأي فيها مدخل) وذلك لإخراج مالا للرأي والمشورة فيه مدخل لكونه من الأحكام الشرعية المنصوص عليها.

مجالات الشورى ودوائرها:

لم يرد عن العلماء السابقين تفصيل لمجالات الشورى، أي المسائل والأمور الخاضعة للشورى، ولا لدوائرها، أي الجهات التي تناط بها الشورى، اللهم إلا بعض الكلمات هنا وهناك، مثل قول الألوسي معددًا

بعض المجالات: «وقد كانت الشورى بين النبي ﷺ وأصحابه فيما يتعلق بمصالح الحروب، وكذا بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعده عليه الصلاة و السلام، وكانت بينهم أيضًا في الأحكام كقتال أهل الردة وميراث الجدة وعدد حد الخمر وغير ذلك، والمراد بالأحكام ما لم يكن لهم فيه نص شرعي، وإلا فالشورى لا معنى لها، وكيف يليق بالمسلم العدول عن حكم الله عز و جل إلى آراء الرجال والله سبحانه هو الحكيم»[1].

ومثل قول ابن خويز منداد معددًا بعض الدوائر: «واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوهَ الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوهَ الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوهَ الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها، وكان يقال: ما ندم من استشار، وكان يقال: من أعجب برأيه ضل»[2].

وبالنظر في بأقوال العلماء عمومًا، وباستقراء أحداث السيرة والتاريخ التي وقعت فيها المشورة، يتبين لنا أن مجالات الشورى ودوائرها تتعدد بحسب الحال، وهذا بيانها:

أولا: مجالات الشورى:

تتعدد مجالات الشورى في الأمة الإسلامية وتتنوع وتتباين وتمتد لتشمل كل نواحي الحياة وبخاصة السياسة والعسكرية والاقتصادية الاجتماعية والتعليمية، ولكنها تنحسر عن أمرين.

(١) روح المعاني (١٠/ ٣٠٨).

(٢) تفسير القرطبي (٣/ ١٤٩٢).

الأول: المسائل والأمور المنصوص عليها في الكتاب والسنة والمتعلقة بالتشريع والحلال والحرام وغير ذلك مما يمثل سيادة الشرع المعظم، فليس في هذه الأمور تشاور، ولا يسع الأمة تجاهها - حكاما ومحكومين - إلا التلقي بتسليم والتنفيذ برضي واختيار، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. أي ليس لهم أن يختاروا من أمرهم ما شاءوا[١]، وهذه الآية «عامة في جميع الأمور وذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيء فليس لأحد مخالفته ولا اختيار لأحد هنا ولا رأي ولا قول»[٢].

والتشاور في الامور المتعلقة بالشريع يقتصر على الاجتهاد الجماعي في استنباط الحكم بتقليب النظر في الآيات والأحاديث، أو بقياس غير المنصوص على النصوص، أو غير ذلك من وجوه الاجتهاد الذي لا يكون إلا في إطار الشرع المعظم.

الثاني: المسائل التي يشق التشاور فيها: إما لكونها صغيرة وكثيرة الوقوع، وإما لكونها عاجلة ولا يتسع الوقت إلا لاتخاذ قرار سريع، فلو أننا كلفنا الحاكم أو القائد أو المسئول بالتشاور في هذه الأمور لشق ذلك عليه وعلى أهل الشورى، ولأفضت هذه المشقة إلى العنت وتعرقل عجلة الحياة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]. وقد اتفق العلماء على أن الحرج مرفوع والعنت مدفوع.

---

(١) انظر: تفسير أبو السعود (٧/ ١٠٤).

(٢) تفسير ابن كثير (٣/ ٦٤٥).

ويمكن أن نعدد مجالات الشورى - ليس على سبيل الحصر - كالتالي:

المجال الأول: اختيار الإمام أو الخليفة أو الحاكم، وتعيينه، وكذلك عزله عند الاقتضاء وتولية غيره، وقد وقع هذا في اختيار الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، سواء وقعت الشورى للاختيار المحض دون ترشيح من أحد، كما حدث في اختيار أبي بكر وعليٍّ، أو وقعت مع وجود الترشيح كما حدث في اختيار عمر وعثمان.

ومن تتبع وقائع اختيار الخلفاء الأربعة[1] - على اختلافها في الشكل - قطع بأن الطريقة التي تم تنصيبهم بها لم تكن قائمةً على وصية ملزمة، ولم تكن كذلك ببغي أو مؤامرة «وما دام الأمر ليس وصية ولا مؤامرة فهو إذن شورى»[2].

وما قيل في التولية يقال في العزل من باب أولى، فإنه لا شك أن «للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه»[3]، فإذا وجب العزل تعينت الشورى؛ لأن العزل، لا يناط إلا بالأمة كالتولية سواء بسواء، ولا يتسنى للأمة أن

---

(١) انظر في تولية أبي بكر: صحيح البخاري، كتاب: الأحكام، باب: الاستخلاف، رقم (٥١)، والبداية والنهاية (٦/ ٣٠١)، وانظر في تولية عمر: الطبقات الكبرى (٣/ ١٩٩-٢٠٠)، وتاريخ الطبري (٣/ ٤٢٨)، ومناقب عمر لابن الجوزي (ص٥٤)، وانظر في تولية عثمان: صحيح البخاري كتاب: فضائل الصحابة، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان، والمسند (١/ ١٩٢)، وانظر تولية على: تاريخ الطبري (٤/ ٤٣٤)، والبداية والنهاية (٧/ ٢٢٧).

(٢) من نظم الدولة الإسلامية (ص١٤).

(٣) المواقف في علم الكلام للأيجي عبد الرحمن بن أحمد (٨/ ٣٥٣) مطبعة السعادة ط أولى ١٩٠٧م.

تمارس هذا السلطان إلا بالشورى؛ ولأن الشورى هي التي تهيء الأوضاع لإجراء العزل بأقل قدر ممكن من المفاسد، ودفع المفاسد أصل كبير ومآل عظيم من المآلات المعتبرة في الشريعة.

المجال الثاني: اتخاذ القرارات الهامة المتعلقة بتدبير الشأن العام.

وتدبير الشأن العام يتناول الأمور السياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها مما يعد من الأمر العام الذي يناط بالإمام.

وقد نقل عن بعض العلماء كلام فهم منه البعض أنهم حصروا مجال الشورى في أمور الحرب، وروي في ذلك خلاف، ولكن بالرجوع إلى هذه الأقوال المنقولة يتبين لنا أنه ليس ثمَّ حصر ولا خلاف.

يقول ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد اختلف في متعلق المشاورة، فقيل: في كل شيء ليس فيه نص، وقيل في الأمر الدنيوي فقط، وقال الداودي: إنما كان يشاوره في أمر الحرب مما ليس فيه حكم؛ لأن معرفة الحكم إنما تلتمس منه»[1].

وقال: أبو بكر بن العربي: «قال علماؤنا: المراد به الاستشارة في الحرب، ولا شك في ذلك؛ لأن الأحكام لم يكن لهم فيها رأي بقول، وإنما هي بوحى مطلق من عند الله عز وجل، أو باجتهاد من النبي ﷺ على من يجوز له الاجتهاد»[2].

ويقول الزمخشري: «في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل فيه وحي»[3].

---

(١) فتح الباري (٢٠/ ٤٣٥).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٩٧).

(٣) الكشاف (١/ ٣٣٢).

وليس في هذه الأقوال - البتة - ما يدل من قريب أو بعيد على حصر الشورى في أمور الحرب، أو في الأمور الدنيوية، كل ما هنالك أنهم أرادوا إقصاءها عن المسائل التي ورد فيها نص ونزل فيها وحي؛ بدليل أنهم جميعًا عللو ذلك بأن معرفة الحكم إنما تلتمس من جهة الوحي لا من الآراء والأقوال، فالذي قال إنها في أمر الحرب أراد بذلك أنها ليست من أمور التشريع الحكم، وعبر بالحرب لأن الحرب أكثر ما كان يحتاج إلى مشورة وأكثر ما وقع فيه الشورى، والذي قال إنها في الأمور الدنيوية قصد نفس القصد واستخدم تعبير الأمور الدنيوية ليخرج مسائل الأحكام الشرعية المنصوص عليها، وبذلك تلتقي أقوالهم مع قول من يقول: «هي للمؤمنين أن يتشاوروا فيما لم يأتيهم عن النبي ﷺ فيه أثر»[1].

ويؤيد ذلك أن النبي ﷺ شاور أصحابه في مسائل ليست من الحرب، منها مشاورته لأبي بكر وعمر في أسرى بدر[2]، وكذلك مشاورته للصحابة فيما عرضه وفد هوازن حين طلبوا من رسول الله ﷺ أن يرد عليهم سبيهم[3]، وعَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢] قَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: «مَا تُرَى دِينَارًا؟». قُلْتُ: لَا يُطِيقُونَهُ، قَالَ: «فَنِصْفُ دِينَارٍ؟» قُلْتُ: لَا يُطِيقُونَهُ، قَالَ: «فَكَمْ؟» قُلْتُ: شَعِيرَةٌ.....[4].

(١) قاله سفيان بن عيينة، انظر تفسير الطبري (٧/ ٢٤٥).

(٢) البداية والنهاية (٣/ ٢٩٨).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك العتق باب من ملك منالعرب رقيقا فوهب وباع... برقم (٢٣٦٧) (ج٤ص١٩٥٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٥٣٢) (ج١٦ص٧٦١٢) والطبراني في الكبير برقم (١٣٩٠٣) (ج١٥ص٧٤٠١).

(٤) إسناد ضعيف: رواه الترمذي في السنن ك التفسير باب سورة المجادله برقم (٣٢٤٢) =

المجال الثالث: مجال المباحات لاختيار الأيسر والأنفع، قال الإمام البخاري: «كانت الأئمة بعد رسول الله ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها»[1].

المجال الرابع: «مجال الاجتهاد الجماعي في استنباط الحكم الشرعي في ضوء مقاصد التشريع».

فإذا جاز للإمام أن يجتهد وجاز لكل عالم على حدة أن يستخلص الحكم الشرعي بأيٍّ طريق من طرق الاجتهاد؛ فإن اجتماع الإمام مع جملة من كبار العلماء لاستخراج الحكم عن طريق الاجتهاد الجماعي وتداول الرأي أولى بالجواز، بل إذا كان الاجتهاد الفردي معتبرا فإن الاجتهاد الجماعي أولى بالاعتبار؛ لأنه أضمن لإحراز الصواب وتجنب الهوى في الاجتهاد.

وقد كانت طريقة الخلفاء الراشدين وبخاصة أبي بكر وعمر تجنح إلى هذا الاتجاه، فعن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضي به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضي به،

=

(ج٦ص٢٨٢٠)، وابن حبان في صحيحه ك إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة....باب تخفيف الله عن هذه الأمة بعلى.... برقم (٧٠٩٩) (ج١٥ص٧٤٠٧))، وابن أبى شيبة في مصنفه برقم (٣١٤٤٦) (ج١٨ص٨٩٦٣)، والبزار في مسنده برقم (٦٢٥) (ج٢ص٥٢٧)، وأبى يعلى في مسنده برقم (٣٩٤) (ج١ص٢١٢) والحديث فيه علي بن علقمة الأنماري وهو ضعيف الحديث.

(١) صحيح البخاري ٦/ ٢٦٨٢ ، فتح الباري ١٣/ ٣٤٢.

فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضي فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضي فيه بكذا أو كذا، فإن لم يجد سنة سنها رسول الله ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضي به، وكان عمر يفعل ذلك...»[١].

وعن عليٍّ ﷺ قال: قلت: يا رسول الله: الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ولم يسمع منك فيه شيء: قال: «اجمعوا له العابدَ من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوه برأي واحد»[٢].

وقال الشافعي رحمه الله: «إذا نزل بالحاكم أمر يحتمل وجوهًا أو مشكلٌ انبغي له أن يشاور... يشاور من جمع العلم والأمانة»[٣].

ومن القضايا التي تشاور فيها الصحابة واتفقوا عليها بعد خلاف[٤] أو تداول للرأي: قتال مانعي الزكاة، وجمع القرآن، وميراث الجدة، وتدوين الدواوين وغيرها.

واستشار عمر عليًا وعثمان وابن عوف في الأمة السوداء التي جاء بها يحي بن عبد الرحمن بن حاطب وقد زنت وهي تستهل به؛ مما يدل على أنها لا تعلم، فأشار بعضهم بالحد وأشار عليٌّ بأن الحد على من علم[٥].

---

(١) سنن الدارمي ١/ ٦٩.

(٢) الدر المنثور (٧/ ٣٥٧).

(٣) الأم الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٧/ ١٠٠) دار المعرفة بيروت، أحكام القرآن للشافعي (٢/ ١١٩) دار الكتب العلمية.

(٤) انظر تاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان (ص١٣٣)، وما بعدها، مؤسسة الرسالة بيروت، ط٢٦، ١٩٩٧م، والإمامة العظمي للدميجي (ص٤٤٠).

(٥) مصنف عبد الرزاق (٧/ ٤٠٤).

بل إن العلماء يذهبون إلى أبعد من ذلك حيث يجعلون من واجبات الإمام أن يجمع العلماء ليتشاوروا فيما اختلفوا فيه من مسائل؛ وذلك لتصح الأحكام التي ستكون مرجعيته في القضاء الحكم.

قال المزني رحمه الله في كتاب «فساد التقليد»: إذا اختلف الأئمة وادعت كل فرقةٍ بأن قولها نظر الكتاب والسنة وجب الاقتداء بالصحابة وطلبهم الحق بالشورى الموروثة عن النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، فيحضر الإمام أهل زمانه فيناظرهم فيما مضى وحدث من الخلاف، ويسأل كل فرقةٍ عما اختارت، ويمنعهم من الغلبة والمفاخرة، ويأمرهم بالإنصاف والمناصحة، ويحضهم على القصد به إلى الله، فإن الله تعالى يقول: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥]، فبذلك يتبين لهم النظر للكتاب والسنة[1].

ثانيا: دوائر الشورى:

حاول البعض أن يجعل الشورى لعموم الأمة في كل الأمور، واستنكر أن تقتصر على أهل الحل والعقد[2]، بينما اشتهر لدي كثير ممن كتب في هذا الشأن قصرها على أهل الحل والعقد وأهل الاختصاص، والواقع أن كلا الاتجاهين بعيد عن الصواب؛ لأن مشاورة السواد الأعظم الذي هو الأمة في مجموعها ضروري في كثير من الأمور، واستشارة أهل الشورى الذين

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٢٧١-٢٧٢) بدر الدين ابن محمد بهادر للزركشي دار الكتبي.

(٢) انظر مثلا: فقه الأحكام السلطانية محاولة نقدية للتأصيل والتطوير، عبد الكريم مطيع الحمداوي (ص١٧٥-١٧٦).

يمثلون الأمة أو أهل الاختصاص وقصر الأمر عليهم في بعض الأمور يُعَدُّ في أحيان كثيرة مما تقتضيه الأحوال وتحتمه الظروف، وكل هذا وقع في زمن النبوة، فلقد «أقام النبي ﷺ هذا الركن (الشورى) في زمنه بحسب مقتضى الحال، من حيث قلة المسلمين واجتماعهم معه في مسجد واحد.... فكان يستشير السواد الأعظم منهم وهم الذين يكونون معه، ويخص أهل الرأي والمكانة من الراسخين في الأمور التي يضر إفشاؤها»[1].

ومن تتبع روايات السيرة تبين له أن دوائر الشورى قد تتسع لتشمل سواد الأمة وقد تضيق لتنحصر في أفراد قليلين؛ وذلك بحسب الحال.

ويمكننا باستعراض روايات السيرة، أن نعدد دوائر الشورى على النحو التالي:

الدائرة الأولى: وهي دائرة الأمة: وتتحقق مشاورة الأمة على أرض الواقع بأخذ رأي السواد الأعظم منها، وهذا يكون في كل زمن بحسب الحال من اجتماع الناس وتفرقهم في الأمصار، وبحسب تطور الآليات، وغير ذلك.

ومن زعم أن الأمة لا تستشار مطلقا، وقصر الأمر على ذوي الأمر فيها فقد أخطأ، يقول الإمام ابن العربي: «المراد بقوله: وشاروهم في الأمر: جميع أصحابه، ورأيت بعضهم قال: المراد به أبو بكر وعمر، ولعمر الله إنهم أهلٌ لذلك وأحقُّ به، ولكن لا يقصر ذلك عليهم، فقصره عليهم دعوى، وقد ثبت في السير أن رسول الله ﷺ قال لأصحابه: «أشيروا عليّ»[2].

(١) تفسير المنار (٤/ ٢٠٠)، (ص٢٥١).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ١٣٢).

ومن أحداث السيرة التي شاور فيها النبي ﷺ سواد الناس: غزوة أحد، فقد كان رسول الله ﷺ يرى التحصن بالمدينة؛ وأشار عليه عبد الله بن أُبيٍّ - وهو من المنافقين - بذلك، بينما رأي الفتيان الذين لم ينالوا شرف القتال في بدر، أن يخرجوا للقاء العدو في أحد[1].

ومن ذلك استشارته لهم في الحديبية: عن عبد الرزاق عن معمر قال: أخبرني الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، صَدَّقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، قَالا: ﴿ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ فِي بِضْعَ عَشْرَةَ مِائَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِذِي الْحُلَيْفَةِ قَلَّدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْهَدْيَ وَأَشْعَرَهُ، وَأَحْرَمَ بِالْعُمْرَةِ، وَبَعَثَ بَيْنَ يَدَيْهِ عَيْنًا لَهُ مِنْ خُزَاعَةَ يُخْبِرُهُ عَنْ قُرَيْشٍ، وَسَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كَانُوا بِغَدِيرِ الأَشْطَاطِ قَرِيبًا مِنْ عُسْفَانَ أَتَاهُ عَيْنُهُ الْخُزَاعِيُّ، فَقَالَ: إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ كَعْبَ بْنَ لُؤَيٍّ، وَعَامِرَ بْنَ لُؤَيٍّ قَدْ جَمَعُوا لَكَ الأَحَابِيشَ، وَجَمَعُوا لَكَ جُمُوعًا وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ وَصَادُّوكَ عَنِ الْبَيْتِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَشِيرُوا عَلَيَّ أَتَرَوْنَ أَنْ نَمِيلَ إِلَى ذَرَارِيِّ هَؤُلاءِ الَّذِينَ أَعَانُوهُمْ فَنُصِيبَهُمْ، فَإِنْ قَعَدُوا قَعَدُوا مَوْتُورِينَ مَحْرُوبِينَ، وَإِنْ يَجِيئُوا تَكُنْ عُنُقًا قَطَعَهَا اللَّهُ، أَمْ تَرَوْنَ أَنْ نَؤُمَّ الْبَيْتَ فَمَنْ صَدَّنَا قَاتَلْنَاهُ»، فَقَالُوا: رَسُولُ اللَّهِ أَعْلَمُ، يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّمَا جِئْنَا مُعْتَمِرِينَ، وَلَمْ نَجِئْ لِقِتَالِ أَحَدٍ، وَلَكِنْ مَنْ حَالَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْبَيْتِ قَاتَلْنَاهُ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «فَرُوحُوا إِذًا»[2].

---

(١) انظر المستدرك (٢/ ١٤١)، والطبقات الكبرى (٢/ ٣٧)، والبداية والنهاية (٤/ ١١).

(٢) صحيح الإسناد: رواه النسائي في الكبرى ك المغازي باب توجيه عين واحدة برقم (٨٥٢٩) (ج١٢ص٥٥٢٥)، الإمام أحمد في المسند برقم (١٨٥٤٣) (ج١٦ص٧٦١٩)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب الموادعة والمهادنة برقم (٤٩٨٠) (ج١١ص٥١٨٤)، =

وروي البخاري: عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: لَمَّا ذُكِرَ مِنْ شَأْنِي الَّذِي ذُكِرَ، وَمَا عَلِمْتُ بِهِ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَطِيبًا، فَتَشَهَّدَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ: أَشِيرُوا عَلَيَّ فِي أُنَاسٍ أَبَنُوا أَهْلِي، وَايْمُ اللَّهِ مَا عَلِمْتُ عَلَى أَهْلِي مِنْ سُوءٍ قَطُّ، وَأَبَنُوهُمْ بِمَنْ وَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَطُّ وَلَا دَخَلَ بَيْتِي قَطُّ، إِلَّا وَأَنَا حَاضِرٌ وَلَا غِبْتُ فِي سَفَرٍ إِلَّا غَابَ مَعِي»[1].

الدائرة الثانية: (دائرة أهل الحل والعقد):

لا شك أن أهل الحل والعقد يمثلون الأمة، فهي التي أفرزتهم، وهم الذين يدبرون لها شأنها، ويعتبرون عقلها المدبر، ولا شك أيضا أنها تقدمهم أمامها وتستنيبهم للملمات والمهام العظام، سواء وقع هذا بطريقة بسيطة وتلقائية أو وقع باستخدام آليات معاصرة كالانتخاب مثلا.

لأجل ذلك، ولأجل صعوبة أخذ رأي سواد الأمة في كل الأمور العامة، فإن مشاورة أهل الحل والعقد تعتبر بمثابة مشاورة الأمة كلها، ولقد ثبت أن رسول الله ﷺ استشار الكبار أمثال أبي بكر وعمر وأمثال السعدين، ومن الأحداث التاريخية الدالة على هذا استشارة النبي ﷺ سعد بن معاذ وسعد ابن عبادة - وهما يمثلان الأوس والخزرج - في مصالحة بعض قبائل العرب على بعض ثمار المدينة، وذلك في غزوة الأحزاب.

=

وعبد الرازق في المصنف ك المغازى في غزوة الحديبية برقم (٩٥٠٦) (ج٦ص٢٨٢٩)، والطبرانى في الكبير برقم (١٦٤٨٠) (ج١٩ص٩١٦٨)، والبيهقى في الدلائل برقم (١٤٧٢) (ج٣ص١٤١٢)، والحديث إسناده متصل ورجاله ثقات.

(١) صحيح: رواه البخاري ك الشهادات باب تعديل النساء بعضهن بعضا برقم (٢٤٨١) (ج٥ص٢٠٥٠)، ومسلم ك التوبة بابفى حديث الإفك.... برقم (٤٩٨٠) (ج٧ص٣٤٨٤) واللفظ لمسلم.

يقول ابن هشام: «فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فذكر لهما واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله أمرًا تحبه فنصنعه أم شيئًا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به أم شيئًا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى أو بيعًا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟! والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله ﷺ: فأنت وذاك، فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا»[1].

ومثلما فعل النبي ﷺ فعل الصحابة الكرام والخلفاء الراشدون، فقد استشار أبو بكر كبار الصحابة كعثمان وابن عوف وأسيد بن حضير وغيرهم من المهاجرين والأنصار في شأن استخلافه لعمر، وأيضا «كان عمر يشاور في الأمور لعثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي موسى ولغيرهم، حتى كان يدخل ابن عباس معهم مع صغر سنه»[2].

وأحيانًا كان عمر يستشير فردا «فتارة يشير عليه عثمان بما يراه صوابا، وتارة يشير عليه عليٌّ، وتارة يشير عليه عبد الرحمن بن عوف...»[3].

---

(١) سيرة ابن هشام (٤/ ١٨٠-١٨١).

(٢) منهاج السنة لابن تيمية (٨/ ٥٨) مؤسسة قرطبة القاهرة ط ١٤٠٦هـ.

(٣) السابق (٦/ ٩٣).

الدائرة الثالثة: (دائرة أصحاب الشأن):

في كثير من الأحيان يعرض لولي الأمر مسائل لا تتعلق بمجموع الأمة، ولكن تتعلق بطائفة منها، أو شريحة معينة أو نقابة محددة، فعندئذ لا بأس أن يخصهم بالمشورة، وقد حدث هذا في غزوة بدر «قال رسول الله ﷺ أشيروا علي أيها الناس، وإنما يريد الأنصار، وذلك أنهم عدد الناس وأنهم حين بايعوه بالعقبة قالوا: يا رسول الله إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا، فأنت في ذمتنا نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا. فكان رسول الله ﷺ يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصره إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم...»[1].

الدائرة الرابعة: (دائرة المجتهدين من علماء الشريعة):

وهي دائرة أخص من دائرة أهل الحل والعقد، فدائرة أهل الحل والعقد تشملهم وتشمل معهم الأمراء والوجهاء وأهل العصبية والقوة، وكبار الناس من المصلحين وغيرهم، وقد تتمثل هذه الدائرة الآن في المجامع الفقهية الكبرى، وقد تمثلت في عهد الخلفاء في كبار علماء الصحابة أمثال زيد بن ثابت وعليّ وعمر وابن مسعود وغيرهم ممن كان الخلفاء يستشيرونهم فيما يعرض من المسائل الشرعية والنوازل الحكمية.

وهي بالأخص تستشار في المسائل الشرعية، ويناط بها أمر تقنين الشرعية وإعدادها للقضاء والتنفيذ وغير ذلك من المهام الشرعية، وتشارك غيرها قطعا في الشورى في الأمور العامة التي تناط بسواد الأمة أو بأهل الحل والعقد منها.

---

(١) سيرة ابن هشام (٣/ ١٦٢)، تاريخ الطبري (٢/ ٢٧)، الطبقات الكبرى (٢/ ١٤).

الدائرة الخامسة: «دائرة أهل الخبرة والاختصاص في المجالات المختلفة».

وقصر المشورة عليهم لا يكون إلا في الأمور الفنية، وقد وقع هذا في عهد النبي ﷺ حيث سمع رسول الله ﷺ مشورة سلمان في حفر الخندق وعمل بها، وأشار عليه الحباب ابن المنذر في بدر بأن يمضي بالناس إلى أدنى ماء من المشركين فيجعله خلف ظهور المسلمين ويغور ما وراءه من القلب[1] فعمل النبي ﷺ بمشورته وسارع إلى تنفيذها.

حكمة الشورى:

«لا ريب أن في الاستشارة من الفوائد والمصالح الدينية والدنيوية ما لا يمكن حصره»[2]، وقد أجاد ابن الأزرق في عدِّ أهم حكم الشورى وفوائدها، فقال:

من حكمة مشروعيتها أمور:

أحدها: الأمن من ندم الاستبداد بالرأي الظاهر خطؤه ففي الشهاب: «ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار».

الثاني: إحراز الصواب غالبًا، فقد كان يقال:من أعطى أربعًا، لم يمنع أربعًا، من أعطى الشكر لم يمنع المزيد، ومن أعطى التوبة لم يمنع القبول، ومن أعطى الاستخارة، لم يمنع الخيرة، ومن أعطى المشورة، لم يمنع الصواب.

الثالث: ازدياد العقل بها واستحكامه. قال الطرطوشي: المستشير وإن كان أفضل رأيًا من المستشار، فإنه يزداد برأيه رأيًا، كما تزداد النار بالسليط ضوءًا.

---

(١) انظر: سيرة ابن هشام (٣/ ١٦٧)، وتاريخ الطبري (٢/ ٢٩)، والبداية والنهاية (٣/ ٢٦٧).

(٢) تفسير السعدي (١/ ٤٤٥).

قلت: وقد قيل: المشاورة لقاح العقل، ورائد الصواب، ومن شاور عاقلاً، أخذ نصف عقله.

الرابع: الفوز بالمدح عند الصواب، وقبول العذر عند الخطأ، قال بطليموس: من آثر المشورة لم يعدم عند الصواب مادحًا وعند الخطأ عاذرًا.

الخامس: استعانة التدبير بها عند التقصير... قال بعض الحكماء: حق على العاقل الحازم أن يضيف إلى رأيه آراء العقلاء، فإذا فعل أمن من عثاره ووصل إلى اختياره.

السادس: التجرد بها عن الهوى الساترةِ حُجُبُه لوجود الصواب، وإن كان هناك عقل ورشاد.

قال بعض الحكماء: إنما يحتاج اللبيب ذو التجربة إلى المشاورة ليتجرد له رأيه من هواه، وقيل لهرمز: لم كان رأي المستشار أفضل من رأي المستشير، فقال: لأن رأي المستشار مُعرًّى من الهوى.

السابع: بناء التدبير بها على أرسخ أساس... ومن ثم قيل: إنفاذ الملك للأمور من غير روية، كالعبادة بغير نية.

الثامن: استمناح الرحمة والبركة. قال عمر بن عبد العزيز ﷺ: «المشورة والمناظرة بابا رحمة، ومفتاحا بركة، لا يضل معهما رأي، ولا يفقد معهما حزم».

التاسع: دلالة العمل بها على الهداية والسداد. قال عليٌّ ﷺ: «الاستشارة عين الهداية،وقد خاطر من استغنى برأيه، وعن بعض الحكماء: المشورة مع السداد، والسخافة مع الاستبداد»[1].

---

(١) بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبدالله ابن الأزرق ط وزارة الإعلام العراق (١/ ٦٣).

وهذه الحكم التي ذكرها ابن الأزرق وغيره هي حكم وفوائد الشورى عموما، أما الشورى التي تكون في الشأن العام فإن لها نفس الفوائد والحكم هذه، ويضاف إليها حكمة أعظم وهي أنها تحقق سلطان الأمة.

(حكم الشورى):

اختلف العلماء قديمًا وحديثًا في حكم الشورى: أهي واجبة أم مندوبة؟ فغلب على القدماء القول بالندب وغلب على المعاصرين القول بالوجوب، وسنعرض للاتجاهات ولأدلتها؛ لنخرج بالرأي الذي يظهر لنا رجحانه.

الاتجاه الأول: اتجاه القائلين بالوجوب:

ينسب هذا القول للنووي وابن عطية وابن خويز منداد والرازي[(١)]، وينسب كذلك للجصاص، وللقرطبي، ولعله الغالب في مذهب المالكية[(٢)]، ونسبه الشوكاني للهادوية[(٣)]، وغيرهم من أهل العلم.

وهذه بعض النقول عنهم.

١- قال ابن خويز منداد: «واجب على الولاة مشاورة العلماء»[(٤)].

٢- قال ابن عطية: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه»[(٥)].

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٦/ ٢٧٩ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت

(٢) التحرير والتنوير (٢/ ٨٤٩).

(٣) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار محمد بن عليّ الشوكاني (٧/ ٢٣٢) دار الحديث القاهرة ط أولى ٢٠٠٠.

(٤) تفسير القرطبي (٣/ ١٤٩٢).

(٥) تفسير القرطبي (٣/ ١٤٩١).

٣- قال الفخر الرازي «ظاهر الأمر للوجوب فقوله و(شاورهم) يقتضي الوجوب»[(١)].

ووافقهم على القول بالوجوب أكثر المعاصرين من أمثال: الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا[(٢)]، والدكتور محمد ضياء الدين الريس[(٣)]، وغيرهم.

أدلة الوجوب:

أهم ما يستدل به للوجوب ما يلي:

١- قول الله ﷻ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فهذا أمر من الله ﷻ، والأمر مستلزم للوجوب عند كافة الأصوليين والفقهاء ما لم يقترن بما يصرفه عن الوجوب، وليس هنا قرينة لا ظاهرة ولا خفية تصرف الأمر عن الوجوب.

٢- قول الله ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

ففي هذه الآية نجد: «أن الله سبحانه وتعالى ذكر أمر الشورى ومدحه في آية مكية وجعل ذلك متوسطًا بين إقامة الصلاة وأداء الزكاة، وهما ركنان من أركان الإسلام، بيد أن سبحانه وتعالى ذكر أمر الصلاة والزكاة وما قبل ذلك بالجملة الفعلية، وذكر أمر الشورى بالجملة الاسمية، وهي تقتضي الاستمرار والدوام، والقران في النظم يوجب القران في الحكم»[(٤)]، فإذا كانت الصلاة فريضةً عباديةً والزكاة فريضة اجتماعيةً فإن الشورى فريضة سياسية[(٥)].

---

(١) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي (٩/ ٥٦) ط المكتبة التوفيقية ط أولى ٢٠٠٣

(٢) تفسير المنار (٤/ ٤٥).

(٣) النظريات السياسية الإسلامية (ص٣٣٣).

(٤) انظر: فقه الشورى للغامدي (ص٥٠).

(٥) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي (ص٣٨)، الشورى وأثرها في الديمقراطية (ص٥٣).

٣- من السنة القولية: ما رواه احد عن ابن غنم الأشعري أنّ النّبيّ ﷺ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمَا»[١]. فكونه ﷺ لا يخالفهما إذا اجتمعا في مشورة - وهو رسول الله ﷺ - يعني من جهة أنها ملزمة، ويعني من جهة أخرى، أنها واجبة؛ لأن لزوم العمل بها لا يترتب إلا على كونها واجبة؛ لأن الواجب لا ينبني على ما ليس بواجب.

وعن علي ﷺ قال قلت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْأَمْرُ يَنْزِلُ بِنَا لَمْ يَنْزِلْ فِيهِ قُرْآنٌ وَلَمْ تُمْضِ فِيهِ مِنْكَ سُنَّةٌ، قَالَ: «اجْمَعُوا لَهُ الْعَالِمِينَ» أَوْ قَالَ: ﴿ الْعَابِدِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَاجْعَلُوهُ شُورَى بَيْنَكُمْ وَلَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيٍ وَاحِدٍ»[٢]. فهذا أمرٌ منه ﷺ بالشورى ونهيٌ عن الرأي الواحد.

٤- السنة العملية: فإن رسول الله ﷺ: على جلالة قدرة وعظيم منزلته كان كثير المشاورة لأصحابه، وأحداث السيرة التي سقناها آنفًا أكبر دليل على هذا، ومن بعده الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم، وقد سقنا روايات صحاح تدل على أنهم كانوا على هذه الصفة لا ينفكون عنها، وهذه المداومة من رسول الله ﷺ وصحابته دالة على عظيم شأن الشورى، مما يرجح وجوبها.

---

(١) ضعيف: واه الإمام احمد في المسند برقم (١٧٦٣٧) (ج١٥ص٧١٧٦)، وابن عساكر في تاريخ دمشق برقم (١١٦١٠) (ج٤٤ص٢١٨٥٣)، والحديث أورده الألباني في الضعيفة برقم (١٠٠٨).

(٢) إسناد ضعيف: رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله باب اجتهاد الرأى على الأصول عند عدم النصوص.... برقم (١٠٠٣) (ج٢ص٥٥٢)، الدر المنثور (٧/ ٣٥٧) والحديث فيه إبراهيم بن أبي الفياض المصري وهو ضعيف الحديث، وسليمان بن بزيع وهو ضعيف الحديث.

الاتجاه الثاني: اتجاه القائلين بالندب:

ينسب القول بأن الشورى مستحبة إلى: الشافعي[1]، وأحمد[2]، وابن قدامة[3]، وابن حجر[4]، وابن تيمية[5]، وابن القيم[6]، وغيرهم، كما ينسب إلى بعض السلف كقتادة وابن إسحاق والربيع[7].

أدلة القول بالاستحباب:

١- أن الأمر في قوله تعالى: «وشاورهم في الأمر» للندب لا للوجوب؛ والصارف لهذا الأمر عن الوجوب إلى الندب هو أن النبي ﷺ - الذي وجه له الأمر - ليس بحاجة إلى الشورى؛ بما حباه الله من الوحي والهداية للصواب، وعلى فرض أنه للوجوب فهو خاص به.

٢- أن قوله تعالى: «وأمرهم شورى بينهم»، لا دلالة فيه على الوجوب، لأنه مجرد مدح للصفة، وهذا ليس كافيًا في الوجوب، وكون الشورى هنا ذكرت بين الصلاة والنفقة وهما فرضان لا يدل على فرضيتها؛ لأن هذا مبني على أن المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه وهذا غير

---

(١) الأم للشافعي (٧/ ١٠٠).

(٢) المغني والشرح الكبير (١٠/ ٩٩-١٠٠).

(٣) المصدر السابق ١٠/ ٩٩-١٠٠.

(٤) فتح الباري (١٣/ ٣٤١).

(٥) السياسة الشرعية (ص١٥٧).

(٦) زاد المعاد (٢/ ١٤١).

(٧) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦/ ٢٧٩).

صحيح إلا في أحكام اللغة[1].

٣- أن كون الشورى لا تكون إلا في المباحات يدل على أنها ليست فرضا؛ إلا أن الذي رجح كونها مندوبة وليست مباحة ثناء الله تبارك وتعالى على المسلمين الذين يجعلون إبرام أمورهم شورى بينهم..... فالمدح هنا قرينة على أن فعلها مرجح على عدم فعلها، فكان ذلك قرينة على تعيين حكم الندب في الشورى[2].

٤- أن «العلماء متفقون على أن الوالي والقاضي لابد أن يكون في مرتبة الاجتهاد، وأنه يختار من بين الأمة لصلاحه وتقواه وحرصه على مصلحة الأمة، ومثل هذا لو انفرد بالرأي وترك المشاورة فلن يكون متبعًا لهواه...»[3].

الاتجاه الثالث:

ذهب البعض إلى أن الحكم بحسب حال الحاكم والأمر المتشاور فيه، فإذا كان الحكم ليس من أهل الاجتهاد لزمه مشاورة العلماء وأهل الرأي، وكذلك إذا كان الأمر فيه خطورة كالحرب مثلاً، وإلا كانت المشاورة مستحبة[4].

الاتجاه الرابع:

يقول بعض العلماء بأنها واجبة في حق النبي ﷺ خاصة، وهذا القول

---

(١) انظر: الإمامة العظمى للدميجي (ص٤٥٠).

(٢) قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي، رسالة دكتوراه، الكويت، دار البحوث العلمية ١٩٨٠م. (ص١٥٢-١٥٣). وانظر نظام الشورى في الإسلام د.محمود الخالدي مكتبة الرسالة الحديثة عمان الأردن ط أولى ١٩٨٦م.

(٣) فقه الشورى للغامدي (ص٥٤).

(٤) المصدر السابق (ص٥٤).

نسبه البجيرمي للنووي والرافعي، ففي حاشية البجيرمي: «وفي الخصائص وشرحها للمناوي: واختص ﷺ بوجوب المشاورة عليه لذوي الأحكام والعقلاء في الأمر... وجوب المشاورة - أي بالنسبة للنبي ﷺ - هو مما صححه الرافعي والنووي»[1].

وفي شرحه لصحيح مسلم قال النووي: «واختلف أصحابنا: هل كانت المشاورة واجبة على رسول الله ﷺ أم كانت سنة في حقه ﷺ كما في حقنا.. والصحيح عندهم وجوبها، وهو المختار؛ قال الله تعالى: «وشاورهم في الأمر»، والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققوا الأصول أن الأمر للوجوب»[2].

المناقشة والترجيح:

عند استعراض الاتجاهات السابقة والنظر في الأدلة التي ساقوها يتضح لنا الآتي:

أولا: الأحاديث القولية التي استدل بها أصحاب الاتجاه الأول على وجوب الشورى لا تنهض دليلا على الوجوب لكونها جميعًا، لم تخل من مقال، ومثل هذه الأحاديث لا تكون أبدًا دليلاً على مسألة من المسائل الكبار كوجوب الشورى - وإن صلحت للاستئناس أو للاستدلال على تقسيمات فرعية - فينبغي إقصاؤها من المسألة.

ثانيا: أن الاستدلال بآيات القرآن على وجوب الشورى استدلال وجيه وقوي من حيث الأخذ بظاهر النص ما لم يظهر ما يدل على أن الظاهر غير

---

(١) حاشية البجيرمي على الخطيب (٤/ ٣٩٠) سليمان بن محمد البجيرمي - دار الفكر بيروت.

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم (٤/ ٧٦).

مراد، ومن حيث مراعاة القواعد الأصولية اللغوية مثل قاعدة الأمر يستلزم الوجوب ما لم يقترن بقرينه صارفة عن الوجوب، ومن حيث الانسجام مع مقاصد الشرع ومصالح الأمة وغايات وهدايات القرآن، ومع السياق العام لمنظومة الأحكام التي تشكل الهيكل العام لنظام الحكم في الإسلام.

ثالثا: أن الاعتراض على استدلا القائلين بالوجوب بآية: «وأمرهم شورى بينهم»، بأن العطف لا يستلزم الاشتراك في الحكم الشرعي اعتراض وجيه، ونحن نوافقهم عليه، بل إن الصحيح أن الأوامر المتعاطفة لا تكون دائمًا مشتركة في الحكم الشرعي، «فقد يعطف أوامر مفروضات على غير مفوضات ويعطف غير مفروضات على مفروضات.. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١][1]، فالإجماع منعقد على أن الأكل من الثمر ليس واجبا بينما الزكاة واجبة».

لكن أخذ الاشتراك في الوجوب بين هذه الأشياء المذكورة في الآية ليس من جهة كونها متعاطفة وإنما من ملحظ آخر، وهو أن هذه الأمور تمثل ركائز الأمة الإسلامية، فهي كأركان الإسلام الخمسة المذكورة في حديث «بني الإسلام على خمس»، فكما أن الإسلام بني على هذه الخمس، فإن الأمة الإسلامية مبنية على هذه الركائز المذكورة في الآية، وكما أن ابتناء الإسلام على الأركان الخمسة جعلها فرائض كبار، فكذلك ابتناء الأمة على هذه الركائز يجعلها فرائض كبار، وهذه الركائز هي:

١- الاستجابة لله بتطبيق شريعته في كل الحياة: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمۡ.... ﴾ [الشورى: ٣٨].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/ ٣٤٩) دار الحديث القاهرة ط ١٤٠٤هـ.

٢- إقامة الشعائر وإظهارها في المجتمع: ﴿وَأَقَامُوا ٱلصَّلَوٰةَ.... ﴾ [الشورى: ٣٨].

٣- إقامة الحياة السياسية على الشورى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

٤- التكافل الاجتماعي بالزكاة المفروضة والصدقات المندوبة: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

٥- عدم مجاوزة الحق والعدل في التعامل مع المعادي؛ فإما أن يقابلوا السيئة بمثلها: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]، وإما أن يعفو: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الشورى: ٤٣].

٦- طهارة المجتمع من كبائر الآثم والفواحش: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ﴾ [الشورى: ٣٧].

٧- الإيمان والتوكل: ﴿لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الشورى: ٣٦].

والملاحظ أن كل هذه الأوامر ظاهرٌ فيها الوجوب؛ فلماذا يستثنى من حكمها الشورى؟!!

رابعا: اعترض القائلون بالندب على استدلال القائلين بالوجوب بالسنة العملية، فقالوا: «كون النبي ﷺ كان يشاور أصحابه.. لا يدل على وجوبها، بل على مشروعيتها وأنها من فضائل الأعمال ومستحباتها»[(١)].

ونحن نوافقهم على أن الأصل أن فعل النبي ﷺ وحده لا يدل على

---

(١) الإمامة العظمى للدميجي (٤٥١).

الوجوب وإنما يدل على المشروعية، إلا إذا اقترن بما يرقيه إلى مرتبة الوجوب، ولكن تطبيق النبي ﷺ لمبدأ المشورى لم يكن مجرد فعل واظب عليه ليقال إنه سنة مؤكدة أو مستحبة، وإنما كان استحبابه لأمر الله له في القرآن الكريم: «وشاروهم في الأمر»، فممارسة النبي للشورى ليست في واقع الأمر دليلاً مستقلاً، وإنما هي مع آيات القرآن ومقاصده العليا تعد دليلاً واحدًا متعاضد الأركان متآلف الأجزاء.

خامسا: ليس مع القائلين بالندب دليل إلا محاولات بائسة لتأويل الأمر في الآية الكريمة وصرفه عن الوجوب، فمرة يقولون: إن النبي ﷺ غني بهداية الله له عن الشورى، وأخرى يقولون: إن صح أنه للوجوب فهو خاص بالنبي ﷺ، ولعمري.. ما أظن مثل هذه الاعتراضات إلا ضربًا من ضروب الشغب واللغط الذي لا يصح تسويد الصفحات به!

وهل استغناء النبي ﷺ بهداية الله وعونه ونصره يعفيه من واجب الأخذ بالأسباب؟ إن المشورة جعلها الله تعالى سببًا للهداية إلى الصواب، تمامًا مثلما جعل الجهاد سببًا للنصر والتمكين؛ ولقد أمر الله المؤمنين بالجهاد وقال لهم: ﴿وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ﴾ [محمد: ٤]، وأمرهم بالشورى؛ ولو يشاء سبحانه وتعالى لساق الرأي السديد في أمور الحرب والمكيدة والتدبير الدنيوي على لسان رسوله دائمًا دون حاجة إلى مشورة أصحابه، ولكن هل يستطيع أحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم يكن في حاجة إلى مشورة الحباب بن المنذر له في غزوة أحد بأن يأخذ هذا الموقف الحربي الموفق فيجعل ماء بدر خلف ظهور المسلمين ويغور باقي القلب؟ وهل كان رسـول الله ﷺ في غنى عن مشورة سـلمان له بحفر الخندق؟

إن أحدا لا يقول بشيء من هذا إلا إذا قال: إن أمور الرأي والحرب والمكيدة كانت بوحي من السماء كأمور الشرع سواء بسواء، وعليه إذًا أن يراجع الحوار الذي دار بين الحباب ورسول الله، حين قال الحباب: أرأيت هذا المنزل: أهو منزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدم أو نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، وكذلك ما دار بينه وبين السعدين في غزوة الأحزاب حين قالا له: يا رسول الله: أمرًا تحبه فنصنعه، أم شيئًا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئًا تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، فعند ذلك أشارا عليه.

أما دعوى اختصاص النبي بالحكم فهي دعوى في غاية العجب؛ لأن الأصل في خطاب الله لرسوله أنه غير مختص به إلا إذا وجد من القرائن ما يدل على الخصوصية، ولأن النبي ﷺ إذا كان مستغنيا عن الشورى كما يقولون، وأمر بها وجوبًا، فغيره ممن لا غنى لهم عنها أولى بالوجوب؛ ولا يقال إنها واجبة عليه ومستحبة على غيره، ولا يقول هذا متكلمٌ في الفقه إلا على سبيل التشغيب الذي ينقص الفقه ولا يزيده ويضره ولا يفيده.

سادسا: الاستدلال على أن الشورى للندب بأنها تكون في المباحات لا في الفروض استدلال غير موفق؛ للآتي:

١- أن الشورى ليست قاصرة على المباحات، وهل كان اختيار الخليفة وتوليته من المباحات؟ لقد أجمعت الأمة على أنه واجب كفائي، وقد تشاور فيه الصحابة رضوان الله عليهم، أي تشاوروا في تطبيق هذا الواجب لا في تشريعه.

والقول بأن الشورى تكون في دائرة المباح ينصرف إلى نوع واحد من

الشورى وهو النوع الذي يمس أمر التشريع؛ فإنه لا يحل للمؤمنين جميعًا أن يضعوا قانونا فيحلل أو يحرم أو يقول هذا واجب وهذا مستحب وهذا حرام، وإنما يمكن لأهل الشورى أن يضعوا قوانين وأحكام من نوع المصالح المرسلة، لا تحل حراما، ولا تحرم حلالا ولا تشرع ابتداء ولا تتجاهل قواعد الشرع، وإنما تنظم الحياة داخل إطار المباحات وإطار العفو المسكوت عنه.

٢- أن مسائل الرأي والحرب والمكيدة وتدبير الشأن العام، التي أكثر ما تقع الشورى فيها، هذه المسائل ليست من الوحي وإنما هي من الأمور الدنيوية، إلا أن هناك أمر شرعي هنا هو الذي يتعلق به حكم الشورى وهو اتخاذ قرار صائب فيها يراعي المصلحة ويدفع المفسدة ويحقق مطلوب الشارع ومحبوبه، فهذا الأمر: وهو اتخاذ القرار الصائب واجب شرعي، والشورى هنا تتعلق به من حيث كونها تخدم هذا الواجب، ومن جهة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٣- وعلى فرض أنها لا تكون إلا في المباحات فإن هذا لا يدل على أنها ليست واجبة، فكونها في المباحات تحديد لمجال عملها، وكونها واجبة أو غير واجبة تحديد لحكم العمل بها، وشتان ما بين الأمرين.

سابعًا: القول بأن الوالي أو الحاكم يشترط فيه أن يكون عدلاً مجتهدًا؛ لذا فلا تجب الشورى إلا حيث يفتقد شرط الاجتهاد والصلاح؛ لكون الاجتهاد مانعًا من الخطأ والعدالة مانعةً من الزيغ والانحراف، هذا القول لكي يصح لابد أن نضمن العصمة لأهل العدالة والاجتهاد، ومن يضمن هذا؟ أو أن نكل أمر الأمة إلى ضمير فرد لكونه عدلاً مجتهدًا، ومن يقول بهذا؟

إن الشورى حق الأمة، وكرسيها الذي تجلس عليه؛ لتمارس

سلطانها الحقيقي الذي ثبت بما لا يدع مجالا للريبة أو التردد؛ وهذا الحق لا يحجبه عدل عادل ولا جور جائر؛ ولا يعطله كون هذا مجتهدًا أو غير مجتهد، وإنَّ الشورى أساس من أسس الحكم لا يُقَوَّض لاعتبارٍ من أي نوع أيًا كان، ولو كان هذا الاعتبار كون الذي على رأس الحكم عالمًا وليًا أو رسولاً نبيًا.

ثامنا: هناك فرق واضح بين النقول التي نقلها القائلون بالوجوب عن العلماء وبين النقول التي نقلها أصحاب الاتجاهات الأخرى، وهو أن أقوال القائلين بالوجوب واضحةٌ وصريحة ولا تحتمل إلا الوجوب، مثل قول ابن عطية: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه»[(١)]، وقول ابن خويز منداد: «واجب على الولاة مشاورة العلماء»[(٢)]، وقول الرازي: «فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب»[(٣)]، وقول الجصاص عن تأويل الأمر في الآية بما يصرفه عن الوجوب: «فهذا تأويل ساقط لا معنى له»[(٤)].

أما الأقوال التي نقلها القائلون بالندب فأغلبها لا يفيد الندب صراحة، فعلى سبيل المثال: قول الإمام أحمد: «ما أحسن هذا - المشاورة - لو كان الحكام يفعلونه يشاورون وينظرون»، فهل قول أحمد: ﴿ما أحسن هذا﴾ صريح في الاستحباب؟ وكذلك قول ابن تيمية في تفسير آيات الشورى:

---

(١) تفسير القرطبي (٣/ ١٤٩١).

(٢) تفسير القرطبي (٣/ ١٤٩٢).

(٣) مفاتيح الغيب (٩/ ٥٦).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٣٠).

«والمقصود هنا أن الله لما حمدهم على هذه الصفات من الإيمان والتوكل ومجانبة الكبائر والاستجابة لربهم ، وإقامة الصلاة والاشتوار في أمرهم.. كان هذا دليلاً على أن ضد هذه الصفات ليس محمودًا بل مذمومًا.. والثناء عليها طلب لها وأمر بها ولو أنه أمر استحباب... والأمر بالشيء نهي عن ضده قصدًا أو لزومًا»[1].

فقوله «ولو أنه أمر استحباب..» يُحتمل - بدرجة كبيرة - أن يكون المقصود منه: «ولو على فرض أنه للاستحباب» لأنه كان في صدد بيان أن هذه الأمور محمودة؛ فأضدادها إذًا مذمومة، وما دامت محمودةً فالثناء عليها طلبٌ لها على سبيل الوجوب أو الندب، ونهيٌ عن أضدادها سواء على سبيل التحريم أو الكراهية، المهم أن مدحها يستلزم طلبها ومنع ضدها.

والعجيب أن الدكتور عبد الله بن عمر بن سلمان الدميجي ساق هذه العبارة وفهم منها الاستحباب، وخطَّأ القائلين بالوجوب حين فهموا الوجوب من قول ابن تيمية: «لا غني لولي الأمر عن المشاورة؛ فإن الله تعالى أمر بها نبيه ﷺ»، مع أن فهمهم للوجوب من هذه العبارة أقرب من فهمه للاستحباب من العبارة السابقة، ومع ذلك كله فأنني اعتقد أنه: لا هذه العبارة يُفهم منها وجوب ولا تلك يُفهم منها استحباب، اللهم إلا على سبيل الظن.

والأعجب من ذلك أنه اعتبر أن القول بالندب هو مذهب الماوردي وأبي يعلي لمجرد أنهما لم يذكرا الشورى في واجبات الإمام، مع أنهما لم

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٧).

يصرحا في موضع من كتابيهما ولم يلمحا بأنها مستحبة، ومجرد عدم ذكرهما لها فيما سماه الواجبات لا يدل على أن مذهبهما فيها الاستحباب؛ لأن الأمور التي ذكراها كواجبات على الإمام ليس المقصود منها كل ما هو واجب عليه شرعًا، وإنما المقصود بها مسئوليات الحاكم تجاه أمته، التي هي حق الأمة عليه، كحماية البيضة وتحصين الثغور وحراسة الملة وسياسة الأمة وغير ذلك، والدليل على ذلك أن الماوردي قال بعدها: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدّى حق الله فيما لهم ووجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة»[1].

والنتيجة: أن القائلين بالندب من المعاصرين - فيما يبدوا - حاولوا توسيع دائرة النقول عن علماء المذاهب؛ ليظهروا القول بالندب على أنه قول غالبية السلف.

الترجيح: الذي أراه راجحا ولا أتردد ولا أرتاب فيه هو أن الشورى كأساس للحكم واجبةٌ على الأمة، وتفصيل هذا الإجمال: أنه يجب على الأمة - حكامًا ومحكومين - أن يقيموا نظام الحكم على أساس الشورى، ويجب على الحاكم وجوبًا عينيا أن يشاور، ويجب على الرعية وبخاصة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص وجوبًا كفائيًا[2] أن تشير على الحاكم بما هو صواب.

وذلك لما قدمته في المناقشة لأقوال المذاهب، وللآتي:

---

(١) الأحكام السلطانية ص١٩.

(٢) قال الخطابي: «لا تجب الإشارة على الأعيان بل على الكفاية »، أنظر: بدائع السلك (١/ ٦٣).

١- أن الله ﷻ- في سورة سميت سورة الشورى، وبعد أن قرر سيادة الشرع في قوله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وبعد أن أوصى بالائتلاف والجماعة في ظل سيادة الشرع في قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وبعد أن أمر بالاستقامة على هذه الشريعة ومجانبة الهوى - أخذ يقرر الركائز الأساسية للمجتمع الفاضل الذي يُحَكِّم الشريعة ويستقيم على هدايتها ويجتمع ويأتلف تحت سيادتها، وكانت الركيزة التي توسطت الركائز هي الشورى، التي سميت بها السورة؛ ربما لأن الشورى هي عمود فسطاط الجماعة مثلما أن الصلاة عمود فسطاط الدين، وجاءت هذه الركيزة معبَّرًا عنها بأسلوب يوحي بأنها أمر ملازم لهم وملتصق بهم لا ينفك عنهم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهذه العبارة العظيمة «تدل على جلالة موقع الشورى لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة، وتدل على أنهم مأمورون بها»[(١)].

٢- ولقد صدع رسول الله ﷺ وأمته بالأمر الشرعي، وأدركوا جلالة هذا الأمر وأهميته، فحافظوا عليه محافظتهم على الصلاة، وحرصوا عليه حرصهم على الجهاد والدعوة والبلاغ، فلم يترك النبي المشورة حتى في أموره الخاصة، فلقد شاور عليًا وأسامة بن زيد في أمر الإفك الذي رُميت به أم المؤمنين عائشة، وصعد المنبر وشاور المؤمنين قائلا: «أَشِيرُوا عَلَيَّ فِي أُنَاسٍ أَبَنُوا أَهْلِي....»[(٢)]، وعمل بالمشورة إلى درجة أنه ﷺ مضى إلى لقاء

(١) أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (٥/ ٢٦٣) دار الفكر ط أولى ٢٠٠١ م.

(٢) رواه البخاري ك الشهادات باب تعديل النساء بعضهن بعضا برقم (٢٤٨١)

المشركين في أحد عملاً بمشورة المسلمين، برغم الرؤيا التي رآها، إذ رأي أنه يضع يده في درع حصينة، وتأولها بأنها المدينة إن أقام بها كانت له حصنًا، فلم يمنعه ذلك من المضي حتى بعد اعتذار المسلمين له، وطلبهم منه أن يفعل ما يراه صوابًا؛ ليعلمهم أمرين: الأول: مكانة الشورى كأصل ثابت وأساس راسخ لا يخضع للاعتبارات ولا للظروف الطارئة، والثاني: أن المشورة تُنهي إلى العزم، وإذا جاء العزم وجب التوكل والمضاء؛ لئلا تنقلب المشورة إلى تردد وتلعثم وارتباك في القرارات.

٣- وبرغم ظهور خطأ الرأي الذي أشار به من أشار بالخروج، وبرغم أن العمل به كان سببًا من أسباب الهزيمة، نزل الأمر السماوي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وذلك لئلا تكون نتيجة المعركة مانعةً من الاستمرار في الشورى[١].

٤- والآية هنا جاءت بصيغة الأمر، والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء ومحققوا أهل الأصول أن الأمر للوجوب[٢].

فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب[٣]، وليس ثمَّ قرينةٌ لفظيةٌ ولا عرفيةٌ ولا حاليةٌ تصرف هذا الأمر عن الوجوب إلى الندب، والقول بأن الأمر بالشورى هنا لتطييب نفوس الصحابة قول بلا دليل، وتأويل بلا مسوغ،

=

(ج٥ص٢٠٥٠)، ومسلم ك التوبة بابفى حديث الإفك.... برقم (٤٩٨٠) (ج٧ص٣٤٨٤) واللفظ لمسلم.

(١) فقه الشورى للغامدي (ص٥١).

(٢) شرح النووي لمسلم (٢/ ١٠٠).

(٣) مفاتيح الغيب للرازي (٩/ ٥٦).

وهو مع ذلك ينافي الواقع؛ لأنه لو كان معلومًا عندهم أن مشورتهم غير مقبولة وغير معمول بها مع استفراغهم للجهد في استنباط ما شُورُوا فيه، لم يكن في ذلك تطييبٌ لنفوسهم ولا رفعٌ لأقدارهم، بل فيه إيحاشهم وإعلامهم بعدم قبول مشورتهم[1]، فالتعليل للأمر بالشورى على هذا النحو وصرفه عن الوجوب إلى الندب «تأويل ساقط لا معنى له»[2]، ثم إن هذا التعليل - على فرض صحته - لا ينافي الوجوب.

وليس من المعقول أن يكون الأمر بالشورى جاء لمجرد تأليف قلوب الصحابة[3]، لأن تأليف قلوبهم لا يستدعي أمرًا كهذا، ولقد طيب الله قلوبهم بغير هذا في مثل قوله تعالى لهم: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقوله لهم: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وغير ذلك من العبارات القرآنية النَدِيَّة.

والأمر في الآية جاء للنبي ﷺ مع إمكان استغنائه بالوحي؛ وذلك لتقتدي به أمته، ويستن به من بعده من الخلفاء، وليؤدب الله نبيه بهذا الأدب العالي الرفيع؛ لأن أقبح ما يوصف به الرجال ملوكًا كانوا أو سوقةً الاستبداد بالرأي[4]، ولأنه إذا شاورهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦/ ٢٧٩).

(٢) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٣٠).

(٣) الشورى والديمقراطية فراق أو وفاق، الشيخ حسن حلاوة عضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث المجلة العلمية للمجلس الأوربي عدد ١٠-١١ (ص٨٠).

(٤) سراج الملوك لأبي بكر محمد بن محمد الطرطوشي (ص٩٤) دار الأنصار القاهرة ط أولى

تحصيل أصلح الوجوه فيها؛ وتطابقُ الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله[1].

وأيضًا نقول إن الله أمره بهذا رغم إمكان استغنائه بالوحي؛ ليؤكد وجوبه على الأمة، وليؤكد أهمية الشورى؛ لأنه إذا أمر بها من في إمكانه الاستغناء بالوحي عنها فلا شك أن الأمر سيكون ألزم لغيره.

٥- ولقد استمر النبي ﷺ في العمل بالشورى، واستمر على ذلك صحابته من بعده، وخلفاؤه الراشدون المهديون على دربه، فكانت أمة الإسلام على خير في دينها ودنياها، ثم لما بدأ هذا المبدأ يتقلص، وبدأ هذا الواجب يأفل؛ أخذ الظلام يدب في الأمة، فاستبد فيها ملوك ورَّثوا الملك لأبنائهم، وجعلوا أمر الحكم دُولةً في ذراريهم، وانحسر مدُّ الإسلام في البلاد وفي قلوب العباد؛ حتى آل الأمر إلى ما آل إليه من محن على أيدي التتار والصليبين، ثم على أيدي الاستعمار الأوربي، ثم على أيدي الصهاينة والأمريكان، فهل يكون الأمر الذي قامت الأمة بقيامه وسقطت بسقوطه مجردَ أمر مستحب ومندوب؟

٦- والثابت، بما لا يدع مجالاً للشك أن الأمة هي صاحبة السلطان،وقد أثبتنا ذلك من قبل بالأدلة القاطعة، فإذا قلنا إن الشورى للإمام مستحبةً نكون قد أعطيناه حق تركها وقتما شاء، وأعفيناه من الالتزام بها، وهي السبيل الوحيد لممارسة الأمة لسلطانها، فكيف تقول الشريعة للأمة إنك

=

١٣١٩هـ.

(١) مفاتيح الغيب (٩/ ٥٧).

صاحبة السلطان، ثم تسحب البساط من تحت قدميها فتجعل للحاكم الخيار في أن يشاور أو لا يشاور، ولا تجعل المشاورة في حقه إلا مستحبة؟ إن هذا تناقض وتنافر واختلال تتنزه عن الشريعة العصماء.

٧- والشورى من قواعد الحكم عند جميع الحكماء، يقول الطرطوشي: «هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة» قال ابن الأزرق: «حرفًا بحرف» ثم نقل عن ابن العربي قوله: «المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده»[1].

وإن أحدًا لا يخالف الحكماء ولا الطرطوشي ولا ابن الأزرق ولا ابن العربي فيما قالوه، ومن المؤكد أن جميع من تعرض للشورى سواء من قال بالوجوب أو الندب لا بد وأنه يسلم بأن الشورى في العقل والحكمة والشرع أساس المملكة وقواعد السلطنة وأصل الدين وسنة الله في العالمين؛ فكيف يمكن أن يقال عنها - وهي على هذه الدرجة من الخطورة - بأنها مجرد شيء مستحب؟

إذًا فالشورى واجبة كأساس للحكم، ووجوبها على الحاكم وجوب عيني، وعلى الأمة وجوب كفائي، ولا نستطيع أن نخالف الشرع والعقل والواقع والحكمة فنقول بأقل من هذا.

وعلى فرض التسليم بأن الشورى مستحبة فقط وليست واجبةً - وهو فرض بعيد - فإن هذا لا يضر بأصل الموضوع - وهو أن الإسلام يعتبر

---

(١) بدائع السلك (١/ ٦٣).

الشورى أساسَ الحكم - لأنه يكفي في ذلك أمران: الأول: المشروعية وهذه لا خلاف فيها، فإن الأمة قاطبةً مجمعةٌ على مشروعية الشورى، وأساس الإجماع صريح القرآن وصحيح السنة العملية، الأمر الثاني: هو التطبيق، وهذا الأمر لا ينكره أحد من المسلمين وغير المسلمين.

هل الشورى ملزمة أم معلمة:

إذا وقعت الشورى على أمر من الأمور التي تكون فيها الشورى، وانتهت إلى اتخاذ قرار، بأي شكل وبأي آلية من الآليات التي تختلف باختلاف الأعصار، فهل هذا القرار الذي انتهت إليه المشاورة ملزمٌ لولي الأمر؟ أم أن الشورى مجرد أداة للإعلام بالصواب والإرشاد إلى السداد، وليس الحاكم بعد ذلك ملزمًا بتنفيذ ما انتهت إليه الشورى من نتائج؟ هذا هو معنى قولنا: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟

بدايةً نذكر بأن الشورى مهما اتسع نطاقها وتمددت مجالاتها فإنها - حتمًا- تنحسر عن كل ما يمسُّ سيادة الشرع، «ومن هنا يمتاز نظام الشورى الذي تقوم عليه الدولة المسلمة، بأن للشورى حدودًا لاتتعداها، فعقائد الإسلام الإيمانية، وأركانه العملية، وأسسه الأخلاقية، وأحكامه القطعية - وهي المقومات الأساسية التي ارتضاها المجتمع وأقام عليها نظام حياته - لا مجال فيها للشورى، ولا يملك برلمان ولا حكومة إلغاء شيء منها؛ لأن ما أثبته الله لا ينفيه الإنسان، وما نفاه الله لا يثبته الإنسان»[1].

فإذا ما كان الأمر واضحًا في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أو إجماع الأمة وجب على الحاكم أن يصدع به، وإن غُمَّ عليه الحكمُ وجب عليه أن

(١) من فقه الدولة في الإسلام للقرضاوي (ص٣٧).

يستشير أهل العلم، «وإذا استشارهم فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك»[1]، وأما «إن كان أمرًا قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كلٍ منهم رأيَه ووجهَ رأيه، فأيُّ الآراء كان أشبهَ بكتاب الله وسنة رسوله عمل به»[2].

وما عدا ذلك من مجالات الشورى فهو الذي وقع فيه الخلاف من حيث الإلزام والإعلام.

وسوف نعرض لأقوال العلماء وأدلتهم ثم نختمها بالمناقشة والترجيح:

المذهب الأول: (مذهب القائلين بأن الشورى ملزمة)

يري كثير من العلماء والباحثين [3]، أن الشورى ملزمة، واستدلوا على رأيهم بالآتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فالله ﷻ أمر نبيه ﷺ أن يشاور أصحابه في الأمر، فإذا ما استشارهم وانتهت المشورة إلى نتيجة معينة وجب عندئذ العزم، والعزم هو الأخذ برأي الأكثرية أو الإجماع لأهل الشورى؛ لما روى عن على ﷛ أنه قال:

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص١٧٢).

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص١٧٣).

(٣) منهم د. أحمد رسلان في رسالته للدكتوراه عن الشورى، والدكتور عبد الحميد الأنصاري في رسالته للدكتوراه عن الديموقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، والدكتور يوسف القرضاوي، والشيخ محمد الغزالي، في كتابه (الإسلام والاستبداد السياسي)، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في كتابه (الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي)، والدكتور محمد العربي في كتابه (نظام الحكم في الإسلام).

سُئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال: «مُشَاوَرَةُ أَهْلِ الرَّأْيِ ثُمَّ اتِّبَاعُهُمْ»[1]، يقول الدكتور أحمد رسلان: «وهذا التوضيح لمعنى العزم الوارد في الآية الكريمة يؤكد لنا الحكمة التي شرع الله من أجلها الشورى، فالشورى هي الضمان والسياج الذي يضمن عدم استبداد الحاكم أو طغيانه، وهي التي ترجع الحاكم إلى الحق إذا اشتط واتبع طريقا غير طريق الصواب»[2].

الدليل الثاني: أن رسول الله ﷺ في غزوة أحد استشار الناس، وبرغم أنه كان كارهًا للخروج وكان رأيه التحصن بالمدينة، وبرغم الرؤيا التي رءاها أنه في درع حصينة وتأولها بالمدينة، برغم ذلك كله نزل على رأي الصحابة وخرج للقاء المشركين عند جبل أحد.

الدليل الثالث: أن رسول الله ﷺ لم يتمسك قط برأيه في الموضوع المطروح[3]، وإنما كان دائمًا يتركه للرأي الذي انتهت إليه الشورى، والسيرة النبوية خيرُ شاهد على هذا.

الدليل الرابع: أن الشورى التي أمر الله تعالى بها في كتابه - سواء كان الأمر للوجوب أو الندب - إذا لم تكن ملزمةً تكون صوريةً، فالشورى «لا معنى لها إذا كان الحاكم يستشير ثم يفعل ما يحلو له وما تزينه له بطانته، ضاربًا برأي أهل الشورى عرض الحائط، وكيف يسمى هؤلاء (أهل الحل والعقد) كما عرفوا في تراثنا، وهم في الواقع لا يحلون ولا يعقدون»[4].

---

(١) عزاه السيوطي في الدر المنثور وابن كثير في تفسيره لابن مردوية أنظر: تفسير ابن كثير ١/ ٤٢١.

(٢) الشورى، د. أحمد رسلان رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالأزهر بالقاهرة (ص٣١٦).

(٣) انظر: الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي (ص١٠٦).

(٤) من فقه الدولة في الإسلام للقرضاوي (ص١٤٦)، وانظر: الشورى د. أحمد رسلان.

الدليل الخامس: قول الله تعالى: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨].

فلو كان الأمر واقفًا عن حد تداول الرأي دون عمل بالرأي الذي انتهت إليه المشورة لم يكن الأمر عندئذ شورى[١].

الدليل السادس: أن أهل الشورى قراراتهم لها قوة إلزامية مكتسبة من تفويض الأمة لها وهي صاحبة السلطان[٢].

المذهب الثاني: مذهب القائلين بأن الشورى معلمة وليست ملزمة:

ذهب جمع من العلماء والباحثين[٣] إلى أن نتيجةَ الشورى معلمةٌ فقط، وأن الحاكم له الحق في العمل بها أو عدم العمل بها، واستدلوا على ذلك بالآتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قالوا: فإن الله عز وجل أمره بعد المشورة بأن يعمل بما عزم عليه سواء وافق أو خالف رأي المشيرين، وأضافوا: «فكيف يُلْزَم الرسول بآراء من يفتقرون إلى عفوه واستغفاره، فهو في المحل الأعلى وهم في المحل الأدنى»[٤].

---

(١) انظر الديموقراطية وأثر الشورى في تحقيقها (ص١٩٣).

(٢) انظر: نظام الحكم في الإسلام د. محمد العربي (٩٥)، وما بعدها.

(٣) منهم الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه (مبدأ الشورى في الإسلام، ط عالم الكتب - مصر ط٢)، وفي كتابه (مبادئ نظام الحكم في الإسلام) والدكتور محمد يوسف موسى في كتابه (نظام الحكم في الإسلام، دار الحمامي، للطباعة مصر، ط٢، ١٩٦٤)، وأحمد عبد الحفيظ عبد السميع في رسالته للماجستير (الشورى كيفيتها ومدى إلزامها) رسالة بكلية الشريعة بالقاهرة برقم:٢٣٠٥، والدكتور حسن هويدي في كتابه (الشورى في الإسلام) مكتبة المنار الكويت، ط ١٣٩٥.

(٤) الشورى في الإسلام د. حسن هويدي (ص٨) مكتبة المنار الكويت ط ١٩٩٥ م

ونقلوا عن الطبري رحمه الله تعالى قولَه: مفسرًا للآية: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك فامض لما أمرناك على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها.......»[1].

وقد أطالوا في سرد أقوال المفسرين للآية ليستدلوا بها على ما ذهبوا إليه، ومن الأقوال التي نقلت عن بعض السلف: قول ابن إسحاق: «فإذا عزمت على أي أمر جاءك مني، أو أمر من دينك في جهاد عدوك لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك، فامض على ما أمرت به على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك»[2]، وقول قتادة: أمر الله نبيه ﷺ إذا عزم على أمر أن يمضي به[3]، وقول الربيع: «أمره الله إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل عليه»[4].

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ لأبي بكر وعمر: «لو اتفقتما في مشورة ما خالفتكما» قالوا: يفهم منه أن النبي ﷺ يأخذ برأي أبي بكر وعمر إذا اتفقا في مشورة ولو خالف هذا جمهور الصحابة[5]، وهذا معناه أن رأي الأغلبية لا يعمل به، وأن الشورى غير ملزمة ولو كان المشيرون أغلبية.

الدليل الثالث: الأحاديث الكثيرة التي تأمر بطاعة الإمام أو الأمير في غير معصية الله، والتي بلغت من الكثرة حد التواتر المعنوي، فكما هو

(١) تفسير الطبري (م ٣ ج٤ ص٢٠٤).
(٢) المصدر السابق (م ٣ ج٤ ص٢٠٤).
(٣) المصدر السابق (م ٣ ج٤ ص٢٠٥).
(٤) المصدر السابق (م ٣ ج٤ ص٢٠٥).
(٥) مبدأ الشورى في الإسلام د. عبد الحميد متولي (ص١٥) عالم الكتب مصر ط ثانية

مأمور بمشاورتهم فهم مأمورون بطاعته، فإذا اتخذ قرارًا بعد المشاورة وجب عليهم طاعته حتى ولو خالف رأيهم؛ وهذا معناه أنه غير ملزم بإنفاذ ما انتهت إليه الشورى [1].

الدليل الرابع: قالوا إن السوابق التاريخية تدل على عدم إلزامية الشورى[2]، لأن النبي ﷺ عقد صلح الحديبية برغم أن رأي الصحابة كان على خلافه ولم يلتفت إلى خلافهم، وأبو بكر ﷺ لم يعمل بمشورة الصحابة وخالفهم في إنفاذ بعث أسامة وفي قتال ما نعي الزكاة، وعمر خالف مشورة الصحابة في مسألة سواد العراق، وغير ذلك.

يقول الدكتور حسن هويدي معلقًا على معاهدة الحديبية: «ففي هذه الحادثة الشهيرة خالف رسول الله ﷺ الأكثرية بل الجميع في عدة مواقف.. فالحادثة كالشمس وضوحًا في استعمال القائد حقه في أمر يراه صوابًا وإن خالف رأي الأكثرية، وذلك دليل قطعي على عدم إلزامية الشورى»[3].

الدليل الخامس: أن الأمام مسئول مسئولية كاملة أمام الله وأمام أمته وأمام التاريخ عن أعماله وتصرفاته؛ ومع المسئولية تكون الحرية؛ إذ كيف يكون مسئولاً وهو مقيد بالشورى وملزمٌ بنتيجتها، فكون الإنسان مسئولاً عن عمله يعنى أنه يعمل باختياره ورأيه[4].

هذه هي أدلة القائلين بأن الشورى معلمةٌ لا ملزمة، مع ملاحظة أن من

---

(١) انظر: النظم الإسلامية، البياتي (ص٢٨٤)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص٦٦٧).

(٢) انظر الشورى في الإسلام د. حسن هويدي (ص٢٩).

(٣) المصدر السابق ص٢٩.

(٤) انظر: نظام الحكم في الإسلام د. محمد يوسف موسى (ص١١٦)، الشورى ومدى إلزامها (ص١١٦)، النظم الإسلامية للبياتي (ص٢٨٣).

هؤلاء من قال بأنها معلمةٌ لا ملزمة مع تحفظ واحد[1]، وهو أن مجلس الشورى إن أصرَّ على عدم الاقتناع برأي الأمير وطلب التحكيم فإنه يصار إلى التحكيم، وهذا يستلزم أن يكون في الدولة هيئةٌ أو محكمةٌ عليا تفصل في النزاع بين الإمام وبين مجلس الشورى، واستدلوا على التحيكم بأدلة[2]، منها قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

واستدلوا كذلك بأن النبي ﷺ حكَّم سعد بن معاذ في يهود بني قريظة الذين ارتضوا حكمه، وأن عمر بن الخطاب ﷺ خضع للتحكيم حين اختلف معه الصحابة في مسألة سواد العراق، أي قسمة الأرض المغنومة في العراق، وأن عليًا ﷺ خضع للتحكيم فيما جرى بينه وبين معاوية.

ويلاحظ أيضا أن هناك بعض الآراء الفردية التي حاولت أن توجد رأيًا وسطًا بين هذين المذهبين، منها رأيُ من قال: «ينبغي التفريق بني المشير أو الناصح وبين المستشار، فالأول رأيه غيرُ ملزم للإمام، والثاني رأيه ملزمٌ إن أجمع عليه عامة المستشارين أو سوادُهم الأعظم»[3].

وهناك من فرق بين أنواع الشورى من حيث المسائل المستشار فيها، فقالوا إن كانت الشورى في اختيار الحاكم أو في المسائل التي لا ينفرد بها الإمام في المسئولية فهي ملزمة، وإن كانت في المسائل التي هي من اختصاص

---

(١) انظر: النظم الإسلامية للبياتي (ص٢٨٣)، والشورى كيفيتها ومدى لزومها (ص١١٥).
(٢) انظر: النظم الإسلامية للبياتي (ص٢٩٠).
(٣) الخلافة بين التنظير والتطبيق (ص٣٤٨).

الإمام فالشورى فيها معلمة[١].

المناقشة والترجيح: عند استعراض هذه الأقوال وأدلتها نلاحظ الآتي:

أولا: استدل الفريقان المختلفان بالآية الكريمة من سورة آل عمران وهي قول الله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وحاول كل فريق أن يحوز الآية الكريمة إلى صفِّه، والتمس كل منهم من أقوال المفسرين القدامى ما يؤيد أحقيته بالآية، والواقع أن الآية الكريمة ليس فيها - البتة - أدنى دلالة على أن الشورى ملزمة أو معلمة، والحقيقة أن هذا تعامل سيء مع النصوص، وتحميلٌ لها ما لا تحتمله، وهو ضرب خفي من ضروب التقوُّل على الله عز وجل، ولون من ألوان التمحل الذي يسيء للفقه الإسلامي، ويشوش على مقاصده، ومهما ساقوا من أقوال للمفسرين في تفسير العزم الوارد في الآية فلن يغير ذلك من الحقيقة شيئا؛ لأن «عبارة العزم التي وردت في الآية لا تفيد جواز مخالفة أهل الشورى كما أنها لا تفيد إلزامية الشورى»[٢].

وغاية ما يفهم من العبارة القرآنية الكريمة: «فإذا عزمت فتوكل على الله» أن الله تعالى أمر نبيه ﷺ إذا شاور في الأمر وعزم بعد المشورة على شيء أن يمضي متوكلا على الله؛ لئلا يتردد بعد المشورة فيتأخر الإنفاذ،

---

(١) انظر: منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم د.يحيى إسماعيل ص٤٠٥-٤٠٧ دار الوفاء المصرية ط أولى ١٤٠٦.

(٢) الديموقراطية وأثر الشورى في تحقيقها (ص١٥٣).

ولئلا يكون متوكلاً على المشورة التي هي سبب من أسباب الإصابة والفلاح؛ لأن التوكل على الأسباب منافٍ للاعتقاد الصحيح.

وليس في الآية ما يدل بدلالة ظاهرة أو خفية على كنه الشيء الذي عزم عليه بعد المشورة وأمر بالمضي فيه متوكلاً على الله: أهو الرأي الموافق لأهل الشورى أو المخالف لهم؛ لذلك فإنني أعتقد أن من أقوم العبارات التي فُسرت بها الآية عبارةَ ابن كثير: «إذا شاورتهم في الأمر وعزمت عليه فتوكل على الله فيه»[1].

وأغلب ما نُقل عن السلف لا يفهم منه ما أضمره هؤلاء المتكلفون وحملوا الآية عليه، فقول الربيع وقتادة ليس فيه أكثر من أن الله أمره إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل، فهو أمرٌ بالمضاء وعدم التردد وبالتوكل وعدم تعلق القلب بالأسباب التي منها الشورى.

وقول ابن إسحاق ينصرف إلى الأمر الموحي إليه به، وهذا واضح في عبارته: «على أمر جاءك منى»، وكذلك كلام الطبري: «فامض لما أمرناك على ما أمرناك».

فالآية ليس فيها ما يدل على أيٍّ من القولين؛ فلا يصح أن نحمّلها مالا تحتمل؛ صيانةً لدلالات النصوص وتوقيرًا للوحي المقدس.

ثانيا: الأحاديث التي استدل بها الفريقان غيرُ صالحةٍ للاستدلال - لا من جهة الرواية ولا من جهة الدراية - فحديث (لو اجتمعنا في مشورة ما خالفتكما) ضعيف لأن في سنده شهر ابن حوشب وعبد الرحمن بن غنم

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٣٩٧).

وعبد الحميد بن بهرام، والثلاثة، مُتَكَلَّمٌ فيهم[1]، ثم إن الحديث ليس فيه ما يدل على أنه سيأخذ بمشورتهما وإن خالفت جمهور الصحابة؛ لأنه يحتمل أن يوافقهما جمهور الصحابة، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال، وحديث عليٍّ عن العزم ذكره السيوطي في الدر المنثور[2] وعزاه إلى ابن مردوية وليس له إسناد، والمسألة التي نحن بصددها من كبار المسائل، ولا يصح أن نتصيد لها الأدلة من هنا وهناك، دون التأكد من صحتها.

ثالثا: استدلال القائلين بأن الشورى غير ملزمة بأحاديث الطاعة التي توجب على الرعية السمع والطاعة للإمام استدلال في غير موضعه؛ لأن القول بأن الشورى ملزمة لا ينافي القول بوجوب الطاعة للإمام، فالالتزام بالشورى واجب على الإمام والطاعة للإمام واجبة على الأمة، ولا تعارض بين الواجبين، وهل يصلح أن نقول إن هناك تعارضا بين وجوب الطاعة للإمام ووجوب النصح له وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، ثم نبني على هذا إسقاط واجب النصح والحسبة؟!

إن على الإمام تجاه أمته واجبات، وعلى الأمة تجاه الإمام واجبات، ولو فرض وقوع تعارض بين الواجبات على أرض الواقع - وهذا لا يحدث بسبب تعارضها من حيث كونها واجبات شرعية وإنما يحدث بسبب ملابسات في الواقع - فلو فرض وقوع هذا التعارض فإن له حلولاً شرعية، ليست بإسقاط واجب من الواجبات من أساسه وحذفه من قائمة الواجبات الشرعية حذفًا جذريًا، وإنما بتدخل قواعد المصلحة لترجيح واجب على

(١) انظر: تهذيب التهذيب (٦/ ٢٥٠).

(٢) الدر المنثور (٢/ ٣٦٠).

آخر في التطبيق الوقتي.

فعلى سبيل المثال: لو تصورنا أن مجلس الشورى الذي تشكل وفق بنود ومواد الدستور الإسلامي للدولة الإسلامية انتهى في بعض المسائل بعد المشورة إلى قرارات لم يلتزم بها الحاكم، الذي أصر على إمضاء رأيه المخالف لإرادة الأمة، فهنا يجب على الأمة طاعته، في غير معصية؛ عملاً بالأحاديث وإمضاءً للواجب الذي عليها، ولأن تخلفه عن أداء ما وجب عليه لا يستدعي من الأمة أن تتخلف عن الواجب المنوط بها، ولأن العصيان وعدم الطاعة يفضي إلى الفوضى والفتن ويجلب من المفاسد ما يربوا على المصالح التي تتوخاها الأمة من عصيانها لأمر الإمام.

ويبقى بعد ذلك واجب على المجلس الشورىٌ الذي يمثل إرادةَ الأمة أن ينظر في أمر هذا الحاكم، فإن كانت مخالفتُه للشورى - من حيث تكرارها وخطورة المسائل المعروضة - تستدعي السكوت سكتوا، أو تستدعي النصح نصحوا، أو تستدعي الإنكار أنكروا، أو تستدعي العزل عزلوا، وهم في تصرفاتهم كلها ينظرون إلى مآلات الأفعال، ويوازنون بدقة وحذر بين المصالح والمفاسد، وكل هذه الواجبات تعمل وتتداخل وتتفاعل مع الواقع في ضوء المقاصد العامة والقواعد الكلية.

رابعا: القول بأن الإمام مسئول مسئولية كاملة أمام الله وأمام الأمة وأمام التاريخ قول صحيح في ذاته، ولكن بُني عليه خطأ كبير؛ لأن مسئولية الإمام عن أعماله لا تسوغ له الاستبداد بالرأي ولا تعطيه الحق في تجاوز إرادة الأمة وهو نائبها ووكيلها، ولأن إنابةَ الأمة له لا تحول بينها وبين مراقبته ومحاسبته وتقويم اعوجاجه بل وعزله إن استدعى الأمر ذلك،

فكيف تحول بينها وبين إلزامه بما انتهت إليه الشورى؟ وإذا كانوا يريدون له الحرية فإن الالتزام بالشورى ليس تقييدًا للحرية، والشورى لا تكون في كل ما يعرض للإمام، وإنما تكون في المشكل من الأمور التي لها خطر وشأن، وقد سبق أن بينا أنها تنحسر عن أمور، منها ما تشق المشاورة فيه لكثرة وقوعه أو لكونه مما لا يستحق المشورة لصغره أو لدخوله في اختصاصات الإمام بالوصف الوظيفي أو غير ذلك.

ثم إن المسئولية ليست على الإمام وحده، وإنما المسئولية دائمًا على الأمة في مجموعها، فإذا كان الإمام مسئولا فالأمة معه في المسئولية، والعلاقة بين الإمام وأمته ليست علاقةَ وصيٍّ بقُصَّر ينضوون تحت رداء وصايته، ولا علاقةَ رشيدٍ فذٍّ بسفهاء أغرار، ولا علاقةَ منقذٍ أسطوريٍّ بشذاذٍ ضائعين، ولا علاقة ملك يحكم بالتفويض الإلهي فهو من ثمَّ معصومٌ من الخطأ، أو امبراطورِ أبوه السماء وأمُّه الأرض بشعوب من الغوغاء والدهماء والغثاء.

إن علاقة الإمام بالأمة علاقةُ نائب أمين ووكيل مؤتمن بأمة رشيدةٍ واعيةٍ داعية.

خامسا: أما الاستدلال بالسوابق التاريخية - وهو أهم الأدلة وأخطرها - فإن الملاحظ فيه أن كفة إحدى الطائفتين راجحة والأخرى طائشة، فالذين قالوا: إن الرسول ﷺ وخلفاءه الراشدين رضي الله عنهم خالفوا الشورى في مسائل عديدة ولم يلتزموا بما أشارت به الأمة في مواقف كثيرة قد أبعدوا النجعة وركبوا الصعب، فأما ما حصل في صلح الحديبية فهو أن رسول الله ﷺ سار بالمسلمين يقصدون العمرة، فلما كانوا ببعض الطريق

جاءهم من يخبرهم أن قريشا أعدت العدة لقتالهم، فقال رسول الله ﷺ: «أَشِيرُوا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيَّ، أَتَرَوْنَ أَنْ أَمِيلَ إِلَى عِيَالِهِمْ وَذَرَارِيِّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَصُدُّونَا عَنْ الْبَيْتِ؟ فَإِنْ يَأْتُونَا كَانَ اللَّهُ. قَدْ قَطَعَ عَيْنًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَإِلَّا تَرَكْنَاهُمْ مَحْرُوبِينَ»، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ خَرَجْتَ عَامِدًا لِهَذَا الْبَيْتِ لَا تُرِيدُ قَتْلَ أَحَدٍ وَلَا حَرْبَ أَحَدٍ، فَتَوَجَّهْ لَهُ، فَمَنْ صَدَّنَا عَنْهُ قَاتَلْنَاهُ، قَالَ: «امْضُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ»[1].

فمضى رسول الله ﷺ بمشورة أبي بكر - الذي فيما يبدوا مثّل رأي الجماعة يومها لأنه قال ما قال وأقره الناس عليه بسكوتهم وعدم معارضتهم - ولم يخالف رسولُ الله ﷺ ما انتهت إليه المشورة «غير أن الذي حدث بعد ذلك قلب الأوضاع والنيات، فبينما النبي ﷺ على ناقته القصواء....إذا بالناقة تبرك...فقالوا: خلأت القصواء، فقال رسول الله ﷺ: «مَا خَلَأَتِ الْقَصْوَاءُ وَمَا ذَاكَ لَهَا بِخُلُقٍ، وَلَكِنْ حَبَسَهَا حَابِسُ الْفِيلِ، ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعَظِّمُونَ فِيهَا حُرُمَاتِ اللَّهِ إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا»[2]. هذه الحالة كانت بداية التحول، وبها خرج الأمر من

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المغازى باب غزوة الحديبية برقم (٣٨٨٧) (ج٧ص٣٠٦١)، وابن أبى شيبة في مصنفه ك المغازى باب غزوة الحديبية برقم (٣٦١٤٦) (٢٢ص١٠٥٢٥).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الشروط باب الشروط في الحروب والمصالحه.... برقم (٢٥٤٣) (ج٥ص٢١١٢)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٥٤٣) (ج١٦ص٧٦١٩)، وابن حبان ك السير باب الموادعة والمهادنة برقم (٤٩٨١) (ج١١ص٥١٨٥)، والطبرانى في الكبير برقم (١٦٤٨٠) (ج١٩ص٩١٦٨)، البيهقى في الكبرى ك الأشربة و الحد فيها باب ماجاء في تعشير أموال بنى تغلب... برقم (١٧٣٠٧) (ج٢٥ص١٢٤٧١).

حدود الشورى العامة ورأي الناس.. فإذا كُلّم في ذلك: قال إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري[1].

فسياق الحادثة يدل على أن النبي ﷺ لم يعمد إلى مخالفة الشورى، وإنما عمل بما أمره الله، وأمرُ الله مقدمٌ على أمر العباد، ويؤكد هذا جواب النبي ﷺ على عمر حين راجعه في مسألة إبرام عقد الحديبية مع قريش، حيث قال: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ»[2]، وعليه: «فالاستدلال بهذه الحادثة على عدم إلزامية الشورى باطل من أساسه»[3]، يقول الإمام القسطلاني معلقًا على هذه العبارة النبوية: «فيه تنبيه لعمر ﷺ على إزالة ما حصل عنده من القلق، وأنه ﷺ لم يفعل ذلك لأمر أطلعه الله عليه من حبس الناقة وأنه لم يفعل ذلك إلا بوحي من الله»[4].

وأما ما وقع من أبي بكر فيما يتعلق بإنفاذ بعث أسامة وقتال مانعي الزكاة فلم يكن مخالفةً للشورى وإنما كان اتباعًا للدليل الظاهر، وتنفيذًا لأمر رسول الله ﷺ الذي أوصى في مرضه الذي مات فيه بإنفاذ بعث أسامة، والذي قال: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ[5]. والزكاة حق المال، ولا يصح

---

(١) الإسلام والاستبداد السياسي، الشيخ محمد الغزالي - دار الكتب الحديثة بمصر، ط ١٩٦١، (ص٥٢-٥٣).

(٢) صحيح: انظر الحديث السابق.

(٣) الديموقراطية وأثر الشورى في تحقيقها.

(٤) إرشاد الساري.

(٥) متفق عليه: رواه البخاري ك الزكاة باب وجوب الزكاة برقم (١٣١٨) (ج٣ص١٠٧٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لااله إلا الله..... برقم (٣٢) =

لأحد أن يفرق بين الصلاة والزكاة، «فمسألة إنفاذ بعث أسامة بن زيد إلى الشام كان أبو بكر ينفِّذ فيها أمر رسول الله ﷺ... وما يصدق عليها يصدق على تأمير أسامة على الجيش، فما كان لأحد من المسلمين مجتمعين أن يخالف أمر رسول الله ﷺ»[1]، ومسألة قتال مانعي الزكاة مسألة ظهر فيها الدليل الشرعي الذي اقتنع به عمر بعد ذلك وقال: «فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ ﷺ، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ»[2].

ولا يبعد أن يكون الأمر قد انتشر بين الناس وتأيَّدَ بعد هذا الحوار الذي دار بين عمر وأبي بكر بحديث ابن عمر مرفوعًا: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»[3] بل إن من المؤكد أن الصحابة الذين أجمعوا على قتال ما نعي الزكاة وعلى قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة - حال كونها ذات شوكة ومنعة - لم يجمعوا على ذلك إلا عن قناعةٍ بالدليل الشرعي الذي أقامه أبو بكر في عبارته الموجزة: «والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة فإن الزكاة حق المال» وبحديث

=

(ج١ص٧٤).

(١) الشورى د. أحمد رسلان (ص٣٠٧-٣٠٨).

(٢) صحيح: انظر الحديث السابق.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الإيمان باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة.... برقم (٢٤) (ج١ص٢٦)، ومسلم ك الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لااله إلا الله.... برقم (٣٥) (ج١ص٧٧).

ابن عمر، وبغيره من الأدلة، فالمسألة إذًا خارجة عن نطاق الشورى.

وأما مسألة سواد العراق فإن عمر ﷺ رأي أن أرض العراق وما شابهها من الأرض المغنومة عنوةً تترك تحت يد أهلها، على أن يوضع عليهم الخراج الذي يطيقونه؛ وذلك لأن مصلحة الأمة في مستقبلها تستدعي إلا تكون الأرض دُولة بين الغانمين، وتأول فيها آية الحشر التي نزلت في الفيء، ووافقه على ذلك جماعة من الصحابة، منهم عثمان وعليّ ومعاذ وطلحة[1]، وخالفه آخرون منهم بلال وعمار وابن عوف وغيرهم، وتأولوا فيها آية الأنفال التي نزلت في الغنائم، وظل الأمرُ مطروحًا يومين أو ثلاثة[2]، وقد أقام عمر حجته على المخالفين، ووافقه بعد ذلك جمهور الصحابة، والذي يؤكد خضوع عمر للشورى وعدم استبداده بالرأي قولته المشهورة عن جبهة المعارضة التي تزعمها بلال ﷺ: «اللهم أكفني بلالاً وأصحابه»[3].

وقد نقل أبو عبيد القاسم بن سلام رأيًا آخر، وهو أن عمر ﷺ قد استطاب نفوس الفاتحين فتنازلوا عن حقهم برضي[4].

إذًا فليس مع المستدلين بالسوابق التاريخية على عدم إلزامية الشورى أدني متمسك، بينما نجد المستدلين بها على إلزامية الشورى يتمسكون

---

(١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان (ص١٣٩).

(٢) انظر: كتاب الخراج للقاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (فصل الفيء) ص٣٥ وما بعدها المكتبة الأزهرية للتراث ط ١٩٩٩م.

(٣) المصدر نفسه (ص٣٧).

(٤) الأموال لأبي عبيد نقلا عن تاريخ التشريع الإسلامي ص١٤١.

بسبب متين، وهو أن رسول الله ﷺ كان دائمًا ينزل إلى رأي الصحابة حتى ولو خالف ما يحبه ويميل إليه، برغم كونه- بما أنعم الله عليه من الوحي وما تكفل له من الهداية - غنيًا عن مشورتهم، وبرغم أنه رسول الله إليهم، فلو أنه لم يشاورهم ولم يلتزم بما أشاروا عليه به لم يكن متعديًا على سلطان الأمة، ولم يكن عليهم إلا اتباعه في كل وادٍ يسلكه، غيرَ مسائلين ولا معترضين؛ لأنه الرسول، وليست الأمةُ أمةً إلا برسولها، وليس لها رشادٌ ولا سلطانٌ إلا به، وسلطانها لا يُقَدَّم على طاعته، برغم ذلك كله شاور الرسول ﷺ أمته في كل موقف، والتزم بما أشاروا عليه به في كل موضع، ولم يخالفهم مرة قط إلا إلى ما هو أولي بالاتباع من كل قول ومشورة وهو الوحي المعصوم، وما ذلك إلا ليعلم من وراءه من الخلفاء والحكام أن ليس لهم أن يستبدوا بالرأي، وليُعَلِّم الأمة كلها أنها صاحبة السلطان، وأن لها أن تمارس هذا السلطان من خلال الشورى، وعليها أن تحافظ عليه وألا تفرط فيه.

سادسا: الاستدلال على إلزامية الشورى بالمعقول استدلال وجيه يتفق مع مقاصد الشرع، فإن القول بعدم إلزامية الشورى قول يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها، وعدم تحقيقها للحكمة التي من أجلها شرعت، ويؤدي كذلك إلى الاستبداد والعسف، والدَّفْعُ بأن الشورى إنما شُرعت لمعاني أهمُها معرفةُ الرأي الصواب[1] لا يُغني إلا كما يُغني من الجوع الاستياكُ بعود الأراك؛ لأن معرفة الرأي الصواب لاجدوى لها إذا كان الحاكم

(١) انظر: الشورى كيفيتها ومدى إلزامها (ص١٢٢).

سيفعل ما بدا له خطئًا كان أو صوابًا، وباقي هذه المعاني من نتائج الشورى الملزمة، أما الشورى غير الملزمة فلا تحقق هذه المعاني[1]، ومحاولة الهروب من شبح الاستبداد بالاتكال على أن «الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها قد وضعت يدها على مفتاح الدكتاتورية والاستبداد وأغلقته بما شرطت من شروط في الحاكم...»[2] هذه المحاولة هي عين التكريس للاستبداد؛ لأن الإمام مهما توافرت فيه الشروط ليس معصومًا، وشهوة السلطان تستبدُّ بولي الأمر إذا استبدَّ بالأمر دون الرعية، والشعوبُ إذا استسلمت لحكامها استسلامَ العباد لربهم وسلَّمت لهم الزمامَ كتسليمها لله حركت فيهم شهودة التألُّه، التي لا تتحرك إلا على عروش السلطنة، والتي لا يعصم منها إلا الذي عصم يوسف من أن يقع على امرأة العزيز، والرعيةُ إذا (تنعجت) فلا تلومَنَّ إلا نفسها إذا وجدت حكامها وبطانتهم ذئابًا ضارية ذات أنياب ومخالب.

سابعا: أن بحث المسألة بمعزل عن أصلها الذي بنيت عليه هو الذي أدى إلى هذا التخبط، فالأصل الذي تبني عليه هذه المسألة هو الأساس السابق، وهو أساس: سلطان الأمة، فإذا كنَّا لا نشك في أن السلطان للأمة، فلماذا نشك ونرتاب في أن الأمة - التي هي صاحبة السلطان - لها أن تلزم الحكام بما أشارت عليهم به، ولماذا نفترق إلى فريقين أحدهما يقول بأن الشورى ملزمة وآخر يقول بأنها معلمة؟

إن الشورى حيث تكون في نظام الحكم الإسلامي فهي معلمة وملزمة؛

---

(١) الديموقراطية وأثر الشورى في تحقيقها (ص٢٨٠).

(٢) الشورى كيفيتها ومدى إلزامها (ص١٢٢).

وحيث كانت في أي موضع غير هذا الموضع فقل فيها ما شئت من الإعلام أو الإلزام، وإن الاختلال والاضطراب لا يمكن أن يتسلل إلى الشريعة الإلهية المحكمة، وإنما يكون الاختلال في الرؤية والاضطراب في النظرة؛ بسبب التناول المفرق للمسائل غير المفترقة.

وبهذا الذي قدمناه يتضح لنا أن الراجح هو أن الشورى ملزمةٌ، ونستفيد من أقوال الذين توسطوا بين القائلين بأنها ملزمةٌ والقائلين بأنها معلمة في استثناء بعض الحالات من الإلزام، لا لأن الشورى تنقسم إلى أنواع منها الملزم ومنها غير الملزم..كلا، ولكن لأن كل قاعدة لها مستثنيات، والاستثناء من القاعدة لا يزيدها إلا رسوخًا، وثباتًا، وكل أمر مستثنى له سبب خاص به، فقد تستثنى مسألة لكونها من اختصاص الإمام، وقد تستثنى مسألة لكونها من وجهة نظر الإمام شرعيةً والاتباعُ فيها يكون للدليل، وهكذا، وليست المستثنيات قاعدةً عامةً ولا أمرًا مضطردا.

الترجيح بالكثرة: تبقي نقطة واحدةٌ أثير حولها الجدل، وتعدُّ من النوازل في هذا الباب، وهي مسألة الترجيح بالكثرة، فلقد اعترض كثيرٌ من الباحثين المعاصرين على هذه الآلية، وأنكروها، ومنهم من أنكرها ضمن إنكاره للإلزام بالشورى، والحقيقة أنها مسألة منفصلة عن مسألة الإلزام؛ لأنها مجرد آلية للترجيح، وعملية الترجيح عملية تسبق الإلزام.

فالمجلس المنعقد للشورى يتداول الرأي في الأمر المطروح، فإذا ما انتهى إلى قرار سواء بالإجماع أو بالأكثرية أو بأي وسيلة انتقل إلى مرحلة الإلزام بعد ذلك، فالترجيح عن طريق الأخذ برأي الأكثرية خطوة تسبق الإلزام بما انتهت إليه الشورى، لذلك فهي مسألة منفصلة، يجب أن تبحث بعيدًا عن

مسألة الإلزام بنتيجة الشورى.

وقد أنكر كثير من الباحثين اعتماد هذه الآلية وقالوا: «ليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشئون الإسلامية.. فهناك الكثير من الآيات تبين لنا هذه الحقيقة بجلاء كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]. وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١]».... وهذا ما نبه إليه في صدر الإسلام كبار العلماء فقد كانوا يسمون العامة: الغوغاء والجراد المدمر، وكان ابن عباس يقول: «إنهم ما اجتمعوا إلا ضروا» و «نجد في الأغلبية الجاهلية حقلاً خصبًا للمخادعين والمضللين»[(١)].

وقالوا أيضا: «وإن الكثرة والقلة ليست بحد ذاتها معيارًا للخطأ والصواب والحقّ والباطل، ولا هي دليل قاطع عليه، وكلٌ من الأكثرية والأقلية يعترفون بأن رأيهم مظنة الصواب لا حقيقته، كما قال الجويني «إذا كانت المسألة مختلفًا فيها فكل حزب من العلماء معترفون بأن معتقدهم مظنون»[(٢)] وكون الرأي صوابًا أو خطًا إنما يستمد من ذات الرأي وجوهره وليس من كثرة القائلين به أو قلتهم[(٣)].

وخطَّأوا من قال بأن الأكثرية مناطُ الترجيح عند الخلاف؛ لأن هذا المبدأ دخيل «جعلته الحضارة المادية قانونًا مطلقًا، فحسبته الأمة الإسلامية فضيلة، ونادت به في كل أمر تعرض فيه الآراء حتى لو كانت صادرة عن

(١) السياسة الشرعية مصدر للتقنين (ص٤٣٧- ٤٣٨).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص٤١٨).

(٣) النظم الإسلامية للبياتي (ص٢٨٦).

غير أهل لإبداء الرأي، أو ليس لهم صلة بالدين»[1]، وأضافوا أنها بدعة لأن الأكثرية قاعدة بشرية لم ينزل بها وحي[2].

وأحسب أن هذا الذي أثير حول مبدأ الترجيح بالكثرة ضربًا من التكلف؛ منشؤه الحذر البالغ من كل ما يأتي من الغرب، دون تفريق بين ما هو من الأحكام الشرعية وما هو من الآليات التي لا مساس لها بالتشريع.

إنَّ الأخذ برأي الأكثرية ليس دليلاً شرعيًا يُنظر فيه لمعرفة الحق من الباطل أو الصواب من الخطأ، لا في الأمور الشرعية ولا حتى في أمور التدبير والمكيدة والحرب؛ وإنما هو مجرد إجراء آلي لحسم النزاع إذا ما تمسك كل فريق من المتباحثين برأيه؛ فإن المسألة - سواء كانت من المسائل الشرعية التي هي من موارد الاجتهاد أو من المسائل الدنيوية - إذا عرضت لإبداء الرأي فيها فإن كل واحد من المتشاورين يبدي رأيه ويعرض أدلته ويحاول إقناع الآخرين بوجهة نظره، وبعد المداولة والمناقشة والمحاورة لابد من أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الأول: أن ينعقد الإجماع على رأي واحد.

الثاني: أن يختلف المتشاورون ويكون أحد الفرقين أكثر عددًا.

الثالث: أن يختلف المتشاورون مع تساوي الفريقين عددًا.

فعلي الاحتمال الأول لا يكون هناك إشكال، وعلى الاحتمال الثاني يقوم إشكال طبيعي وهو أن كل فريق يعتقد أن رأيه هو الصواب، وفي الواقع رأيه مظنة الصواب، فماذا نصنع؟ هنا تتدخل آلية الترجيح بالكثرة،

---

(١) فقه الشورى للغامدي (ص١٧٩)، وانظر: كذلك الإمامة العظمى للدميجي.

(٢) فقه الشورى للغامدي (ص١٧٩)، وانظر: كذلك الإمامة العظمى للدميجي.

لا لمعرفة الحق من الباطل، ولا لتمييز الصواب من الخطأ، ولا لترجيح المسألة المعروضة في ذاتها وإسباغ الشرعية العلمية عليها، وإنما لترجيح القرار العملي ورفع الخلاف والانتقال إلى منطقة التنفيذ.

وهذه الآلية لها أصل في الفقه الإسلامي وهو أن رأي الجمهور أقرب للصواب غالبًا، «فإن قيل باحتمال خطأ الأكثرية قلنا ذلك بعيد أو أقل احتمالاً؛ لكون الأمة لا تجتمع على ضلالة، فاحتمال كون الصواب مع الأكثرية أكبر من كونه في جانب الأقلية[1] والعمل هنا برأي الجمهور يكون هو الأصلح؛ لا لكونه معصومًا ولكن لكونه هو الأمثل»[2].

وعلى الاحتمال الثالث: وهو الاختلاف مع تساوي الفرقين عددًا يمكن الترجيح بالقرعة، وهي إجراءٌ آليٌّ لحسم النزاع النظريِّ ونقله إلى حيز التنفيذ، وليست دليلاً شرعيًا، وقد عمل النبي ﷺ بها فأقرع بين نسائه، وقال في الحديث: «لو يعلم الناس ما في الأذان والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لا ستهموا».

ويمكن أن يقال هنا بالصيرورة إلى التحكيم.

ولأن الترجيح بالكثرة آلية طبيعية لا غنى عنها وجدنا بعض المعاصرين يرى أنه لا سبيل إلى الترجيح إلا بها[3]، ووجدنا منهم من ينقل عن الغزالي الإمام أن الترجيح في اختيار الإمام بالكثرة[4]، ومنهم من استدل على

(١) الديموقراطية وأثر الشورى في نتيجتها (ص٢٢٨) بتصرف.

(٢) قاله الشيخ محمد عبده، انظر تفسير المنار (١٠/ ٩٩).

(٣) انظر: منهاج الإسلام في الحكم، أ. محمد أسد (ص٩٦) دار العلم للملايين بيروت ط أولى ١٩٥٧ م

(٤) انظر النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس (ص٣٢٣)، وعبارة =

شرعيتها بحديث «عَلَيْكُمْ بالْجَمَاعَةِ»[1]، وحديث «اتَّبِعُوا السَّوَادَ الأَعْظَمَ»[2].

وأحسب أن هذه الأدلة كافية، وأن ما تقدم به المانعون لا يعطيهم الحق في الاعتراض والله أعلم.

=

الغزالي هي: «فإنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة»، فضائح الباطنية (ص٦٢) وما بعدها.

(١) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الفتن باب ما جاء في لزوم الجماعة... برقم (٢٠٩٢) (ج٤ص١٩٢٨)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٢٥٤٢) (ج٢٠ص٩٥٨٢)، وابن أبى عاصم في السنة برقم (٧٦) (ص٤٥)وصححه الألبانى في ظلال الجنة برقم (٨٨) (ج١ص٣٥).

(٢) رواه أبو عمرو الدانى في السنن الواردة في الفتن برقم (٣٧٠) (١ص٢١٢)، والحديث ضعفه الألبانى في مشكاة المصابيح برقم (١٧٤) (ج١ص٣٨).

الأساس الرابع: التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

إذا كانت الأمة هي صاحبة السلطان، والإمام وكليها ونائبها؛ فإن العلاقة بينهما ليست مجرد علاقة بين موكل ووكيل، وإنما هي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام، والميزان الدقيق الذي يحدد الحقوق والواجبات ويفصل عند النزاع ويرد إليه عند الاختلاف هو الكتاب والسنة، ولقد أصَّلَ القرآنُ الكريم لهذه العلاقة في آيتين من كتابه، قال تعالى في سورة النساء:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٨-٥٩].

قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله تعالى، فإذا أمروا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ[1].

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٦).

فالآية الأولى أجملت واجبات الحكام تجاه الرعية حيث أوجبت عليهم أداء الأمانات والعدل في الحكم، وهذان «جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة»[1]، والآية الثانية أجملت واجبات الرعية فذكرت أعظم الواجبات ونبهت به على سائرها، وهو الطاعة، ثم ختمت الآيتان بتقرير المرجعية التي يرد إليها عند وقوع التنازع بين الراعي والرعية وهي الوحي المعصوم: «فردوه إلى الله والرسول».

هذا التكامل في العلاقة بين الراعي والرعية هو نتيجة طبيعة لاستقامتهما على منهج الله عز وجل، كما أن التنافر في العلاقة بينهما نتيجة طبيعية لانحرافهما عن منهج الله عز وجل، يقول النبي ﷺ: «خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»[2]، ويقول: «كما تكونوا يولَّ عليكم»، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ۝١٢٩﴾ [الأنعام: ١٢٩].

فهذا التكامل ناتج عن كمال الشريعة الإسلامية، وهو في الوقت ذاته يلبي السنة الإلهية: «كما تكونوا يولَّ عليكم» ثم هو بعد ذلك يعتبر الضمان

---

(١) المصدر نفسه (ص٧).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب خيار الأمة وشرارهم برقم (٣٤٥٣) (ج٥ص٢٤٢٨)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٣٣٥١) (ج٢١ص١٠٠١٤)، والدارمى في السنن ك الرقاق بابفى الطاعة ولزوم الجماعة برقم (٢٧١١) (ج٤ص١٦٠١)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم (٤٦٨٧) (ج١٠ص٤٨٦٢)، والطبراني في الكبير برقم (١٤٥٦٧) (ج١٦ص٧٨٣٨).

لتحقيق المقاصد العامة من وراء إنشاء النظام الساسي، والتي تسمى مقاصد الإمامة[1]، والتي تتلخص في: حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ثم تتفرع إلى: حفظ الدين بالدعوة والجهاد وتنفيذه بإقامة الحدود وبحمل الكافة عليه بالرغبة والرهبة، وبالحكم بما أنزل الله، وإلى إقامة العدل، ورفع الظلم، وجمع الكلمة ومنع الفرقة، وعمارة الأرض، وهداية العباد إلى ربهم وسوقهم إليه.

ولكي يتحقق هذا التكامل فإن الشريعة الإسلامية حددت واجبات ومسئوليات على الإمام تجاه الرعية، وفي المقابل حددت واجبات ومسئوليات على الرعية تجاه الإمام، وكل واجب في شريعة الله يقابله حق.

فأما واجبات الإمام تجاه الرعية فتتلخص في الآتي:

١- ألا يكون الإمام شديد الحرص على الإمارة؛ لئلا يؤدي هذا إلى أن يأخذها بغير حقها؛ فيضر الأمة ويفوت عليها فرصة تولية الأصلح، ولأنه إن فعل ذلك لن يعان؛ ومن ثم سيكون الضرر عامًا، وقد وردت عن النبي ﷺ: «جملة من الأحاديث في هذا المعنى»:

فعن أبي هريرة ﷺ: عن رسول الله ﷺ قال: «تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، إِذَا فَقِهُوا وَتَجِدُونَ خَيْرَ النَّاسِ فِي هَذَا الشَّأْنِ أَشَدَّهُمْ لَهُ كَرَاهِيَةً وَتَجِدُونَ شَرَّ النَّاسِ ذَا الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ وَيَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ»[2].

---

(١) انظر: الإمامة العظمى للدميجي (ص٧٩)وما بعدها.

(٢) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب قوله تعالى: ﴿يأيها الناس إناخلقناكم من ذكر وانثى..... ﴾ برقم (٣٢٥٧) (ج٦ص٢٦٦٥).

وعن ابن كعب بن مالك الأنصاري عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: مَا ذِئْبَانِ جَائِعَانِ أُرْسِلَا فِي غَنَمٍ بِأَفْسَدَ لَهَا مِنْ حِرْصِ الْمَرْءِ عَلَى الْمَالِ وَالشَّرَفِ لِدِينِهِ»[(١)].

وعن الحارث بن يزيد الحضرمي أن أبا ذر رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ: الإمارة فقال له: «إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا»[(٢)].

ومعنى: إلا الذي أخذها بحقها أي: على وجه استحقاقها علما وحلما لا تسلطا وظلما[(٣)].

وعن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ

---

(١) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الزهد باب ماجاء فيأخذ المال بحقه برقم (٢٣١١) (ج٥ص٢٠٨٦)، والنسائى في الكبرى ك الرقائق باب ما ذئبان جائعان.... برقم (١١٣٠٢) (ج١٥ص٧٤٠٠)، والدارمي في السنن ك الرقاق باب ما ذئبان جائعان.... برقم (٢٦٤٨) (ج٤ص١٥٤٦)، وابن حبان في صحيحه ك الزكاة باب ماجاء في الحرص وما يتعلق به برقم (٣٣١٠) (ج٧ص٣٤٠٩)، وابن أبى شيبة في مصنفه برقم (٣٣٦٩٦) (ج٢٠ص٩٧٣٥) وصححه الألبانى في مشكاة المصابيح برقم (٥١٨١) (ج٣ص١٢٣).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب كراهية الإمارة بغيرضرورة برقم (٣٤١٠) (ج٥ص٢٣٩٠)، والحاكم في الستدرك ك الأحكام باب إنك ضعيف.... برقم (٧٠٨٦) (ج١٠ص٤٦٢٥)، وابن أبى شيبة في مصنفه ك الفرائض باب في الإمارة برقم (٣١٨٥٩) (ج١٩ص٩١٠٤)، والبيهقى في الكبرى ك الضحاى باب نذر العمرة.... برقم (١٨٦٠٥) (ج٢٧ص١٣٣٩٨).

(٣) شرح مسند أبي حنيفة (١/ ٥٧٧).

إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ...»[1]. فهذا النهي: «يستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه»[2].

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ»[3]، قال الداودي: نعمت المرضعة أي في الدنيا، وبئست الفاطمة أي: بعد الموت؛ لأنه يصير إلى المحاسبة على ذلك، فهو كالذي يُفطم قبل أن يستغنى فيكون في ذلك هلاكه وقال غيره: نعمت المرضعة لما فيها من حصول الجاه والمال ونفاذ الكلمة وتحصيل اللذات الحسية والوهمية حال حصولها، وبئست الفاطمة عند الانفصال عنها بالموت أو غيره...»[4].

لكن إذا كان طلبه للإمارة ليس حرصًا عليها ولا رغبةً فيها وإنما خوفًا على الأمة أن يتولى عليها غير الأمين، فعندئذ يجوز بشرط أن يكون من

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأيمان والنذر باب قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ..﴾ برقم (٦١٦٢) (ج١٠ص٤٩٧٤)، ومسلم ك الإيمان باب ندب من حلف يمينا..... برقم (٣١٢٨) (ج٥ص٢١٣٨).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٣/ ١٠٦).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب ما يكره من الحرص على الإمارة برقم (٦٦٤٤) (ج١١ص٥٣٥٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (٩٥٨٠) (ج٨ص٣٧٢٤)، والنسائى في الكبرى ك القضاء باب الحرص على الإمارة برقم (٥٧٣٠) (ج٨ص٣٦٣٠)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب في الخلافة و الإمارة برقم (٤٥٧٤) (ج١٠ص٤٧٤٢)، وابن أبى شيبة في مصنفه ك الفرائض باب في الإمارة برقم (٣١٨٦١) (ج١٩ص٩١٠٤)، والبيهقى في الكبرى ك الحيض باب جماع أبواب الخشوع.... برقم (٤٩٢٠) (ج٨ص٣٥١٣).

(٤) فتح الباري (١٣/ ١٢٦-١٢٧).

أهلها ومستحقًا لها لا يساويه أو يساميه في هذا الاستحقاق غيره بشهادة العدول الأخيار من الأمة، بل قد يجب عليه طلبها والنهوض لها، وقد بين العلماء ذلك، كالجويني في غياث الأمم حيث قرر أن: «الذي تفرد بالاستحقاق يجب عليه أن يتعرض للدعاء إلى نفسه، والتسبب إلى تحصيل الطاعة والانتهاض لمنصب الإمامة، فإن لم يعدم من يطيعه وآثر التقاعد والاستخلاء بعبادة الله مع علمه بأنه لا يسدُّ أحدٌ مسدَّه كان ذلك عندي من أكبر الكبائر وأعظم الجرائر، وإن ظن ظان أن انصرافه وانحرافه سلامة كان ما حسبه باطلاً قطعًا، والقيام بهذا الخطب العظيم إذا كان في الناس كفاةٌ في حكم فرض الكفاية، فإذا استقل واحدٌ سقط الفرض عن الباقين، فإذا توحد من يصلح له صار القيام به فرض عين»[1].

٢- العدل: ومن واجبات الإمام تجاه رعيته العدل، وقد أوجبه الله تعالى في قوله: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وحذر النبي ﷺ من الجور فقال: «أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِمَامٌ جَائِرٌ»[2]، وقال: «مَا مِنْ أَمِيرِ عَشَرَةٍ، إِلَّا يُؤْتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْلُولاً، لَا يَفُكُّهُ إِلَّا الْعَدْلُ، أَوْ يُوبِقُهُ الْجَوْرُ»[3]، ورغب في العدل والقسط فقال: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَوْمَ لا ظِلَّ إلا ظِلُّهُ، إِمَامٌ

---

(١) غياث الأمم (ص).

(٢) حسن: رواه أبى يعلى في مسنده برقم (١٠٧٢) (ج٢ص٥٤٦)، والطبراني في الأوسط برقم (١٦٢٤) (ج٢ص٧٦٩) وأبى نعيم في الحلية برقم (١٥١٠٩) (ج١٦ص٧٦٦٨)، وحسن الألباني في صحيح الجامع برقم (١٠٠١).

(٣) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٩٣٦٤) (ج٨ص٣٦٥٨)، وقال الألباني في صحيح الترغيب رواه أحمد بإسناد جيد رجاله رجال الصحيح.

عَادِلٌ......» الحديث[1]، وقال: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا»[2].

٣- ألا يغدر بهم وألا يغشهم وأن يحوطهم بنصحه الصادق: فعن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرْفَعُ لَهُ بِقَدْرِ غَدْرِهِ أَلَا وَلَا غَادِرَ أَعْظَمُ غَدْرًا مِنْ أَمِيرِ عَامَّةٍ»[3].

وعن الحسن قال عاد عبيد الله بن زياد معقل بن يسار المزني في مرضه الذي مات فيه، قال معقل إني محدثك حديثًا سمعته من رسول الله ﷺ لو علمت أنَّ لي حياة ما حدثتك إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ، رَعِيَّةً يَمُوتُ، يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»[4].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأذان باب صلاة الجماعة والإمامة برقم (٦٢٣) (ج٢ ص٥١٦)، ومسلم ك الزكاة باب فضل إخفاء الصدقة برقم (١٧١٨) (ج٣ ص١٢١٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل..... برقم (٣٤١٢) (ج٥ص٢٣٩١).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الجهاد والسير باب تحريم الغدر برقم (٣٢٧٨) (ج٥ص٢٢٧٢)، والإمام أحمد في المسند برقم (١١٤٥٤) (ج٩ص٤٣٨٤)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٩٧) (ج٢٢ص١٠٩٣٩).

(٤) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب استحقاق الوالى الغاش لرعيته النار برقم (٢٠٧) (ج١ص٢٠٥)، والدارمى في سننه ك الرقاق باب في العدل بين الرعية برقم (٢٧١٠) (ج٤ص١٦٠٠)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب في الخلافة والإمارة برقم (٤٥٨٧) (ج١٠ص٤٧٥٤)، والطبراني في الكبير برقم (١٦٩٠٥) (ج١٩ص٩٤٦٠)، والبيهقى في الشعب برقم (٦٨٦٧) (ج٩ص٤٣٤٨).

وفي رواية: «مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»[1].

٤- أن يرفق بهم وألَّا يقسوَ عليهم: عن الحسن: أن عائذ بن عمرو - وكان من أصحاب رسول الله ﷺ - دخل على عبيد الله بن زياد فقال أيْ بُنَيَّ: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ شَرَّ الرِّعَاءِ الْحُطَمَةُ، فَإِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ»، فَقَالَ لَهُ: اجْلِسْ، فَإِنَّمَا أَنْتَ مِنْ نُخَالَةِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَقَالَ: وَهَلْ كَانَتْ لَهُمْ نُخَالَةٌ؟، إِنَّمَا كَانَتِ النُّخَالَةُ بَعْدَهُمْ وَفِي غَيْرِهِمْ»[2].

والحطمة الذي هو شر الرعاء هو «العنيف في رعيته لا يرفق بها في سوقها ومرعاها بل يحطمها في ذلك... ويزحم بعضها ببعض بحيث يؤذيها»[3].

ومن الرفق بالرعية ما رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى عن سعيد بن منصور قال حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن عن أبيه قال كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة أن ضع عن الناس المائدة والنوبة والمكس، ولعمري ما هو بالمكس ولكنه البخس الذي قال الله ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين، فمن أدَّى زكاة ماله فاقبل منه ومن لم يأت فالله حسيبه»[4].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح برقم (٦٦٤٦) (ج١١ص٥٣٥٨).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل...... برقم (٣٤١٧) (ج٥ص٢٣٩٦)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٠١٣٦) (ج١٧ص٨٣٦٦)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب في الخلافة والإمارة برقم (٤٦٠٩) (ج١٠ص٤٧٧٨)، والطبرانى في الكبير برقم (١٤٤٧٥) (ج١٦ص٧٧٥٩)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٠٢) (ج٢٢ص١٠٩٤٤).

(٣) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢١٦).

(٤) الطبقات الكبرى (٥/ ٣٨٣).

٥- الحرص على ما ينفع الرعية: يقول الإمام الجصاص معلقًا على قصة يوسف عليه السلام: «فيما قصه الله تعالى علينا من قصة يوسف عليه السلام وحفظه للأطعمة في سنيِّ الجدب، وقسمته على الناس بقدر الحاجة دلالةٌ على أن على الأئمة في كل عصر أن يفعلوا مثل ذلك إذا خافوا هلاك الناس من القحط»(١).

ومن نماذج هذا الحرص في التاريخ الإسلامي ما أورده الإمام الماوردي في الإحكام السلطانية حيث قال: حكى ابن إسحاق عن الزهري عن ابن عباس قال: وجدت عمر ذات يوم مكروبًا فقال ما أدري ما أصنع في هذا الأمر؟ أقوم فيه وأقعد؟ فقلت هل لك في علي؟ فقال إنه لها لأهل ولكنه رجل فيه دعابة وإني لأراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق تعرفونها، قال قلت فأين أنت عن عثمان؟ فقال لو فعلت لحمل ابن أبي معيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه، والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا؛ قال فقلت فطلحة؟ قال إنه لزهو ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد ﷺ مع ما يعلم من زهوة، قال قلت فالزبير؟ قال إنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بالبقيع بالسوق أفذاك يلي أمور المسلمين؟ قال فقلت سعد بن أبي وقاص؟ قال ليس هناك إنه لصاحب مقتب يقاتل عليه؛ فأما ولي أمر فلا، قال فقلت فعبد الرحمن بن عوف؟ قال نعم الرجل ذكرت لكنه ضعيف، إنه والله لا يصلح لهذا الأمر يا ابن عباس إلا القوي في غير عنف اللين من غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف(٢).

---

(١) احكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٥٨).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي (ص١٣).

وفي صدد التعليق على حديث الاستقاء قال ابن بطال فيه دليل على أن للإمام إذا سُئل الخروج إلى الاستسقاء أن يجيب إليه لما فيه من الضراعة إلى الله تعالى في إصلاح أحوال عباده وكذا في كل ما فيه صلاح الرعية أن يجيبهم إلى ذلك لأن الإمام راع ومسئول عن رعيته فيلزمه حياطتهم»[1].

وفي ذلك أيضا يقول ﷺ: «أَبْلِغُونِي حَاجَةَ مَنْ لا يَسْتَطِيعُ إِبْلاغَ حَاجَتِهِ، فَمَنْ أَبْلَغَ سُلْطَانًا حاجةَ مَنْ لا يَسْتَطِيعُ إِبْلاغَهَا ثَبَّتَ اللَّهُ قَدَمَيْهِ عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[2].

٦- الرعاية والقيام بالمسئولية تجاه الرعية: عن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ﴾، قَالَ: وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[3]، والراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صالح ما أؤتمن على حفظه[4].

ومن منطلق هذه المسئولة، ومن منطلق الأمانة التي أمره الله أن يؤديها يجب عليه الآتي:

---

(١) عمدة القاري (٧/ ٤٥).

(٢) ضعيف: رواه أبو علي ابن الصواف في حديثه برقم (٤) (ج١ص٤) والحديث ضعفه الألباني في الضعيفة برقم (١٥٩٤) (ج٤ص٩٣).

(٣) رواه البخاري ك الجمعة باب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٥٠) (ج٢ ص٦٩٤)، ومسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل برقم (٣٤١٤) (ج٥ ص٢٣٩٣).

(٤) فتح الباري (١٣/ ٩٦).

أ- أن يتحرى في تولية الولاة والنواب والقضاة وغيرهم الأصلح والأنفع للأمة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا واجب عليه، فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات، من نوابه على الأمصار، ومن الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان، والقضاة، وأمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشادين والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده، وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين، والمقرئين والمعلمين... ونقباء العساكر الكبار والصغار، وعرفاء القبائل والأسواق، ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين، فيجب على كل من ولي شيئًا من أمر المسلمين، من هؤلاء وغيرهم، أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع، أصلح من يقدر عليه»(1).

ويضيف ابن تيميه: «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء عتاقة أو صداقة، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنفال: ٢٧]»(2).

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيميه (ص١٣).

(٢) نفس المصدر (ص١٤).

ب- متابعة الولاة والقضاة وحجزهم عن الظلم والبغي والقسوة: ومن أمثلة ذلك في التاريخ الإسلامي ما رواه ابن أبي شيبة: «عن عاصم بن أبي النجود عن ابن خزيمة بن ثابت قال: كان عمر إذا استعمل رجلا أشهد عليه رهطا من الأنصار وغيرهم، قال: يقول: إني لم استعملك على دماء المسلمين ولا على أعراضهم، ولكني استعملتك عليهم لتقسم بينهم بالعدل وتقيم فيهم الصلاة، واشترط عليه أن لا يأكل نقيا ولا يلبس رقيقا ولا يركب برذونا ولا يغلق بابه دون حوائج الناس»[1].

وما رواه كذلك: عن أبي فراس قال: «خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقَالَ:«... أَلَا إِنِّي وَاللَّهِ مَا أُرْسِلُ عُمَّالِي إِلَيْكُمْ لِيَضْرِبُوا أَبْشَارَكُمْ، وَلَا لِيَأْخُذُوا أَمْوَالَكُمْ، وَلَكِنْ أُرْسِلُهُمْ إِلَيْكُمْ لِيُعَلِّمُوكُمْ دِينَكُمْ وَسُنَّتَكُمْ، فَمَنْ فُعِلَ بِهِ شَيْءٌ سِوَى ذَلِكَ، فَلْيَرْفَعْهُ إِلَيَّ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِذَنْ لَأُقِصَّنَّهُ مِنْهُ، فَوَثَبَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَوَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى رَعِيَّةٍ، فَأَدَّبَ بَعْضَ رَعِيَّتِهِ، أَئِنَّكَ لَمُقْتَصُّهُ مِنْهُ؟ قَالَ: إِي وَالَّذِي نَفْسُ عُمَرَ بِيَدِهِ، إِذَنْ لَأُقِصَّنَّهُ مِنْهُ، وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُقِصُّ مِنْ نَفْسِهِ؟ أَلَا لَا تَضْرِبُوا الْمُسْلِمِينَ فَتُذِلُّوهُمْ، وَلَا تُجَمِّرُوهُمْ فَتَفْتِنُوهُمْ، وَلَا تَمْنَعُوهُمْ حُقُوقَهُمْ فَتُكَفِّرُوهُمْ، وَلَا تُنْزِلُوهُمُ الْغِيَاضَ فَتُضَيِّعُوهُمْ»[2].

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٦٢٦).

(٢) ضعيف: رواه ابو داود في سننه ك الديات باب القودمن الضربة... برقم (٣٩٣٦) (ج٦ص٢٧٠٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٨١) (ج١ص١٥٩)، واللفظ له، وابن أبى شيبة في مصنفه برقم (٣٢٢٢٩) (ج١٩ص٩٢٢٨)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب الحال التى إذا قتل بها الرجل أقيد منه برقم (١٤٧٢٧) (ج٢٢ص١٠٥٣٨)، والحديث إسناده ضعيف ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات وصدوقيين عدا الربيع بن زياد الحاربي وهو مقبول.

جـ- أن يحاسب الولاة والأمراء على ما اكتسبوه وألا يترك أموال الرعية نهبه لهم ولذويهم.

وفي هذا روى البخاري: عن أبي حميد الساعدي ﷺ: اسْتَعْمَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً مِنْ بَنِي أَسْدٍ، يُقَالُ لَهُ ابْنُ الْأُتَبِيَّةِ عَلَى صَدَقَةٍ، فَلَمَّا قَدِمَ، قَالَ: هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي، فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ، قَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا: فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: ﴿ مَا بَالُ الْعَامِلِ نَبْعَثُهُ فَيَأْتِي، يَقُولُ: هَذَا لَكَ وَهَذَا لِي، فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ فَيَنْظُرُ أَيُهْدَى لَهُ أَمْ لَا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَأْتِي بِشَيْءٍ إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ، إِنْ كَانَ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ، أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ، أَوْ شَاةً تَيْعَرُ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَتَيْ إِبْطَيْهِ، «أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ» ثَلَاثًا[1].

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: هَدَايَا الْأُمَرَاءِ غُلُولٌ[2].

ومن الهدايا التي يجب على الإمام محاسبة الولاة عليها المحاباة في المعاملات، يقول ابن تيميه:

وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة، والمؤاجرة والمضاربة، والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك، هو من نوع الهدية؛ ولهذا شاطر عمر بن الخطاب ﷺ من عماله من كان له فضل ودين لا يتهم بخيانة، وإنما شاطرهم

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب هدايا العمال برقم (٦٦٦٨) (ج١١ ص٥٣٧٩)، ومسلم ك الإمارة باب تحريم هدايا العمال برقم (٣٤١٩) (ج٥ ص٢٤٠٠).

(٢) رواه الطبراني في الأوسط برقم (٨٠٦٤) (ج٩ص٤٢٢٥)، والبيهقي في الكبرى ك الضحايا باب ماجاء في أجرالقسام برقم (١٨٨٥٩) (ج٢٨ص١٣٥٨٣)،وأبى نعيم في الحلية برقم (٩٩٨٩) (ج١١ص٥٢٦٣)، الحديث عند البيهقي إسناده حسن.

لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها، وكان الأمر يقتضي ذلك؛ لأنه كان إمام عدل، يقسم بالسوية[1].

وهذا السلوك من الحكام يحفظ على الرعية أموالهم، ويساعد على العمران والتقدم، وضده بعكس ذلك، يقول ابن خلدون: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيرًا عامًا في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيرًا كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة»[2].

٧- أن يحملهم على الحق والخير بالنصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود، ولا يجوز له أن يتخلف عن ذلك لرشوة أو محاباة فيضر عامة الناس يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

---

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٥٣).

(٢) مقدمة ابن خلدون.

الحدود والحقوق قسمان: الأول ما كان منفعتها لمطلق المسلمين وهي التي تسمى بحق الله، فيجب على الولاة إقامتها، ولا تجوز الشفاعة فيها، وهي من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، ولا يجوز للحكام الرشوة منها نهي سحت وتعطيل[1].

ويقول رحمه الله تعالى: وولي الأمر إذا ترك إنكار المنكرات، وإقامة الحدود عليها، بمال يأخذه، كان بمنزلة مقدم الحرامية، الذي يقاسم المحاربين على الأخيذة، وبمنزلة القواد الذي يأخذ ما يأخذه ليجمع بين اثنين على فاحشة، وكان حاله شبيها بحال عجوز السوء امرأة لوط التي كانت تدل الفجار على ضيفه»[2].

وإذا كان الإمام عليه واجبات تجاه الرعية تعد حقوقًا لها عليه؛ فإن على الرعية أيضا واجبات تجاه الإمام تعد حقوقا له عليها، من هذه الواجبات التي تجب على الرعية تجاه الإمام ما يلي:

١- الطاعة في غير معصية: قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وقد وردت أحاديث كثيرة توجب على الرعية السمع والطاعة للأمراء في معصية منها:

عن العرباض بن سارية قال: وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْغَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ:

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٧٢) وما بعدها، بتصرف.

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٨١).

إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ، وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ، فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ»(١).

عن يحيى بن حصين عن أمه قالت سمعت رسول الله ﷺ: يخطب في حجة الوداع يقول: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مُجَدَّعٌ مَا أَقَامَ فِيكُمْ كِتَابَ اللَّهِ ﷻ»(٢).

وعن جنادة بن أبى أمية قال «دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ، قُلْنَا: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، حَدِّثْ بِحَدِيثٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهِ سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: دَعَانَا النَّبِيُّ ﷺ، فَبَايَعْنَاهُ، فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»(٣).

---

(١) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك العلم باب ماجاء في الأخذ بالسنة... برقم (٢٦٢٠) (ج٥ص٢٣١٦)، وابن ماجة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين برقم (٤٢) (ج١ص٢٠)، والدارمى باب اتباع السنة برقم (٩٥٠) (ج١ص٦٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٦٨١٢) (ج١٤ص٦٧٤٠) وصححه الألبانى في صحيح الترغيب برقم (٣٧) (ج١ص١٠).

(٢) حسن: رواه احمد في مسنده برقم (١٦٣٠٣) (ج١٣ص٦٤٨٨)، وابن سعد في الطبقات برقم (١٨٦٧) (ج٣ص١١١٤) والحديث إسناده متصل، رجاله ثقاته رجاله رجال مسلم.

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمور تنكرونها برقم (٦٥٦١) (ج١١ ص٥٣٠٥)، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية برقم (٣٤٣٣) (ج٥ ص٢٤١٠).

وعن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»[1].

كُنَّا نُبَايِعُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، يَقُولُ: لَنَا «فِيمَا اسْتَطَعْتَ»[2]..

وعن الشعبي عن جرير قال: «بَايَعْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فَلَقَّنَنِي فِيمَا اسْتَطَعْتُ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»[3].

وعن أنس عن النبي ﷺ قال: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»[4].

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطاعة للإمام.. برقم (٦٦٤٠) [ج١١ - ص٥٣٥٣]، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء.. برقم (٣٤٢٩) [ج٥ - ص٢٤٠٧].

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب البيعة على السمع والطاعة برقم (٣٤٧٨) [ج٥ - ص٢٤٤١]، وأبى داود في السنن ك الخراج والإمارة والفيء باب ما جاء في البيعة برقم (٢٥٥٥) (ج٤ص١٧٨٠)، والنسائى فىالكبرى باب البيعة فيما يستطيع برقم (٧٥١٢) (ج١٠ص٤٧٩٤)، والإمام أحمد في المسند برقم (٥٦١٦) (ج٥ص٢٣١٠)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم (٤٦٦٣) (ج١٠ص٤٨٣٨)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٢٤) (ج٢٢ص١٠٨٧٦).

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب كيف يبايع الإمام الناس برقم (٦٦٩٣) [ج١١ - ص٥٤٠٢]، ومسلم ك الإيمان باب بيان أن الدين النصيحة برقم (٨٨) [ج١ص٢١٣].

(٤) صحيح: رواه البخاري ك الأذان باب أبواب صلاة الجماعة و الإمارة برقم (٦٥٦) (ج٢ ص٥٤٥)، ٢٤٦)، وابن ماجة ك الجهاد باب طاعة الإمام برقم (٢٨٥٥) (ج٣ص١٤٩٤)، والإمام أحمد في المسند برقم (١١٩٠٣) (ج١٠ص٤٥٦٥)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٧٣) (ج٢٢ص١٠٩١٨).

وعن علقمة بن وائلِ الحضرمي عن أبيه قال سأل سلمة بن يزيد الجعفى رسول الله ﷺ فقال يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا فأعرض عنه ثم سأله فأعرض عنه ثم سأله في الثانية أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيسٍ وقال «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»[1].

وعن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ: «إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذَلِكَ؟، قَالَ: تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ»[2].

وعن أبي هريرة ﷺ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ»[3] وبهذا الإسناد «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب طاعة الأمراء وان منعوا الحقوق برقم (٣٤٣٩) [ج٥ - ص٢٤١٦]، والترمذي في السنن ك الفتن باب ماجاء ستكون فتن كقطع الليل المظلم برقم (٢١٣٠) (ج٤ص١٩٦١)، والبزار في مسنده برقم (٣٥٤) (ج١ص٢٤٠)، وأبى عمرو الدانى في السنن الواردة في الفتن برقم (١٢٨) (ج١ص٧٩)، وصححه الألبانى في مشكاة المصابيح برقم (٣٦٧٣) (ج٢ص٣٣٦).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك المناقب باب علامات النبوة في الإسلام برقم (٣٣٥٨) [ج٦ ص٢٧٢٣]، ومسلم ك الإمارة باب الوفاء بيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٦) [ج٥ - ص٢٤١٣] واللفظ لمسلم.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به برقم (٢٧٥٢) [ج٥ ص٢٢٨٧]، ومسلم ك الجمعة باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة برقم (١٤٢٠) [ج٢ ص٩٩٤].

وَإِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَعَدَلَ، فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرًا، وَإِنْ قَالَ بِغَيْرِهِ، فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ»[1].

فهذه الأحاديث - وهي متواترة تواتر معنويًا - في مجموعها تأمر الرعية بالسمع والطاعة، وذلك فيما استطاعوا؛ إذ لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وألَّا يمنعهم من السمع والطاعة مانع يكون من جهتهم كعنصرية أو عصبية: «وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»، أو مانع يكون من جهة الإمام بمظلمة تقع منه عليهم: «تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذين لكم»، وإنما المانع الوحيد من السمع والطاعة هو مخالفته للدستور السماوي الذي له السيادة في الدولة الإسلامية على جميع رعاياها حكامًا ومحكومين.

فإن كانت المخالفة في حدود المعصية فلا سمع ولا طاعة فيما أُمروا به من المعاصي، ولكن لا منازعةَ ولا منابذةَ له في الأمر ما دام في الجملة يحترم الدستور ولا يخرج عليه: «ما أقام فيكم كتاب الله»، وأما إذا اتسعت المخالفات حتى وصلت إلى حد خرق الدستور وإهداره، حتى ظهر ذلك وصار كفرًا بواحًا عند الأمة فيه من دين الله برهان وسلطان، فعندئذ لم يعد الأمر له، وصار الأمر للأمة، فهي صاحبة السلطان، وهي التي ترى فيه رأيها، وتتحرك بزعامة أهل الحل والعقد منها؛ لتعيد الأمر إلى نصابه، وتعيد

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك الجهاد والسير باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى بهبرقم (٢٧٥٣) [ج٥ ص٢٢٨٧]، ومسلم ك الإمارة باب الإمام إذا أمر بتقوى الله وعدل كان له أجر برقم (٣٤٣٤) [ج٥ ص٢٤١١].

الدستور الإسلامي إلى عرشه، مراعيةً في كل خطوة تخطوها مقاصد الشرع الحنيف، وناظرةً إلى مآلات الأفعال، ومقدرةً كل تصرف يصدر منها بميزان المصالح والمفاسد.

٢- النصحية: عن تميم بن أوس الداري أن النبي ﷺ قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَعَامَّتِهِمْ»[1].

والنصيحة كلمة جامعة «وليس في كلام العرب كلمة تستوفي بها العبارة عن معنى هذه الكلمة»[2]، ولذلك وجدنا العلماء شراح الأحاديث يوسعون في معناها لتشمل ما هو أوسع من مجرد النصح بالأمر والنهي والوعظ والتذكير، يقول الإمام النووي: «وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفقٍ ولطفٍ، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم. قال الخطابي رحمه الله: ومن

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإيمان باب بيان أن الدين النصيحة برقم (٨٥) [ج١ص١١٤]، والترمذي في السنن ك البر والصلة باب ماجاء في النصيحة برقم (١٨٤٦) (ج٤ص١٧٢١)، وأبى داود في السنن ك الأدب باب في النصيحة برقم (٤٢٩٦) (ج٦ص٢٩٢٦)، والنسائى في الكبرى ك البيعة باب النصيحة للإمام برقم (٧٥٢٥) (ج١٠ص٤٨٠٢)، والدارمى في السنن ك الرقاق باب الدين النصيحة برقم (٢٦٧٠) (ج٤ص١٥٦٥)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٦٦٠٣) (ج١٤ص٦٦٣٤)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم (٤٦٧٢) (ج١٠ص٤٨٤٧)، الطبرانى في الكبير برقم (١٢٤٨) (ج٢ص٦٨٥).

(٢) عمد القاري (١/ ٣٢٣).

النصيحة لهم الصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج بالسيف عليهم إذا ظهر منهم حيف أو سوء عشرة، وأن لا يغروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يدعى لهم بالصلاح»[1].

ومما يعطي هذا الأمر أهمية أن العلماء قالوا عن هذا الحديث أنه من الأحاديث التي قيل عنها إنها أحد أرباع الدين[2].

وعن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ «إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا، فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا، وَلَا تَفَرَّقُوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ، وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةِ الْمَالِ»[3]، فقول النبي ﷺ: «ثلاث لا يغلن عليهم قلب مؤمن» معناه: «لا يكون عليهن ومعهن غليلاً أبدًا، يعني لا يقوى فيه مرض ولا نفاق إذا أخلص العمل لله ولزم الجماعة وناصح أولى الأمر»[4].

وأمَّا قوله: تناصحو من ولاه الله أمركم «ففيه إيجاب النصيحة على العامة لولاة الأمر وهم الأئمة والخلفاء وكذلك سائر الأمراء»[5]،

---

(١) شرح النووي على مسلم (٢/ ٣٨-٣٩)، وانظر عمد القاري (١/ ٣٢٣)، وشرح السيوطي على مسلم (١/ ٧٦)، وفتح الباري (١/ ١٣٩).

(٢) فتح الباري (١/ ١٣٩).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الأقضية باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة برقم (٣٢٤٢) [ج٥ ص٢٢٤٣].

(٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٢١/ ٢٧٧) وزارة الأوقاف المغرب ١٣٨٧هـ.

(٥) المصدر نفسه (٢١/ ٢٨٤).

والوجوب يستفاد كذلك من الحديث السابق: «الدين النصيحة»، وهو غير مختلف فيه، يقول ابن عبد البر: «وأما مناصحة ولاة الأمر فلم يختلف العلماء في وجوبها إذا كان السلطان يسمعها ويقبلها»[1].

وعن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ، كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»[2].

فهذا الحديث وغيره من الأحاديث - التي تأمر بالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر وبالحسبة وبالأخذ على يد الظالم وأطره على الحق أطرًا - كل هذه الأحاديث داخلةٌ في معنى النصيحة، وهي واجبة على الأمة تجاه الأمراء، وهي للأمراء خير لا ضير؛ إذْ تكفهم عن البغي وتحجزهم عن الظلم، وُتقوِّم أعوجاجهم، أولاً بأولَ قبل الاستفحال.

٣- أداء البيعة التي انعقدت للإمام بجمهور أهل الحل والعقد، وعدم السعي في حلها، وترك الفتن، والصبر على ما يقع من بعض الأمراء من الأذى، وعدم اتخاذ ذلك ذريعةً للخروج وإثارة الفتن وزعزعة الأمن.

عن ابن عباسٍ يرويه قال قال النبي ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[3].

---

(١) الاستذكار - يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م. (٨/ ٥٧٩).

(٢) الاستذكار، لابن عبد البر (٨/ ٥٧٩).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية برقم (٦٦٣٩) (ج١١ ص٥٣٥٣).

سمعت أبا هريرة ﷺ يقول قال رسول الله ﷺ «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ كَانَ لَهُ فَضْلُ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ فَمَنَعَهُ مِنَ ابْنِ السَّبِيلِ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِدُنْيَا فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا سَخِطَ، وَرَجُلٌ أَقَامَ سِلْعَتَهُ بَعْدَ الْعَصْرِ » فَقَالَ: وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، لَقَدْ أَعْطَيْتُ بِهَا كَذَا وَكَذَا، فَصَدَّقَهُ رَجُلٌ، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[1].

عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال اطرحوا لأبى عبد الرحمن وسادة، فقال إني لم آتك لأجلس أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله ﷺ يقوله، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[2].

وعن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «مَنْ نَزَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، فَلَا حُجَّةَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ مَاتَ مُفَارِقًا لِلْجَمَاعَةِ، فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[3].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المساقاة باب إثم من منع ابن السبيل من الماء برقم (٢١٩٨) (ج٤ ص١٨٠٧)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٩٨) (ج٢٢ص١٠٩٤٠).

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٧) (ج٥ - ص٢٤٢٣)، و ابن حبان في فوائده برقم (١٢٤) (ص٤٥)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٧٩) (ج٢٢ص١٠٩٢٣)، و ابن حزم في المحلى ك التوحيد باب من نزع يدًا من طاعة.. برقم (٦٠) (ج١ص٨٠).

(٣) إسناده حسن: رواه الإمام أحمد في مسنده برقم (٥٢٣٤) (ج٥ص٢١٨٤)، وابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الآمة برقم (٤٦٧٦) (ج١٠ص٤٨٥١).

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ»[1].

فعلى المسلم أن يبايع الإمام الذي بايعه أهل الشورى إذ لا يحل لمسلم أن يبيت ليلتين دون بيعة لإمام للأحاديث[2] الواردة في ذلك، وعليه إن بايع إلَّا ينكث في بيعته من أجل لعاعة من الدنيا، وألا يفارق الجماعة، أي لا يسعى في حل عقد البيعة، وألا ينازع الأمر - أي الإمارة[3] - أهله، ولو بأدنى منازعة، وألا يخرج عن السلطان أدنى خروج؛ فإن النبي ﷺ كنَّى عن ذلك بمقدار الشبر؛ لأن الأخذ في ذلك يئول إلى سفك الدماء[4].

وقد أجمع العلماء على حرمة الخروج على الأئمة الشرعيين «فكل من ثبتت إمامته حرم الخروج عليه وقتاله»[5]، وهذا بإجماع المسلمين[6].

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٢) (ج٥ - ص٢٤٢٠)، و النسائي في الكبرى ك المحاربة باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية برقم (٣٤٧٣) (ج٥ص٢٢١١)، و ابن حبان في صحيحه ك السير باب طاعة الأئمة برقم (٤٦٧٨) (ج١٠ص٤٨٥٣)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٧٨) (ج٢٢ص١٠٩٢٢).

(٢) تشديد الإسلام في أمر البيعة دليل على التكامل في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

(٣) حاشية السندي على النسائي (٧/ ١٣٨).

(٤) انظر فتح الباري (١٣/ ٦-٧).

(٥) منار السبيل ابراهيم بن محمد بن ضويان (٢/ ٢٧٢) مكتبة المعرف الرياض ط ثانية ١٤٠٥هـ.

(٦) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٥٣٦).

٤- أن يصولوا خلفه ويجاهدوا تحت راية، ويقوموا معه في كل واجب من واجبات إقامة الدين وحفظ الملة وصيانة أمن الدولة واستقرارها، حتى لو حاول أحد أن يخرج عليه قاموا معه ضد من خرج عليه، ولو امتنعت طائفة عن طاعتة وعن القيام معه بشرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، وامتنعت بالشوكة، قاتلوهم معه كما فعل المسلمون عند ما قاتلوا مع أبي بكر ما نعي الزكاة، ولو قام محاربون بالإفساد في الأرض وزعزعة الأمن، وترويع البلاد عاونوه في أخذهم وإقامة الحد عليهم، وهكذا.

عن عرفجة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[1].

يقول ابن تيميه رحمه الله: «يجب على المسلمين أن يعينوا السلطان على أخذ المحاربين، فمن آوى منهم محدثا حبس وضرب حتى يدل عليه، ومن علم مكانه ولم يخبر عنه وامتنع عوقب أيضا، إن عرف أنه يعلم»[2].

ويقول أيضا: «فأما إذا طلبهم السلطان أو نوابه، لإقامة الحد بلا عدوان فامتنعوا عليه، فإنه يجب على المسلمين قتالهم باتفاق العلماء، حتى يقدر عليهم كلهم. ومتى لم ينقادوا إلا بقتال يفضي إلى قتلهم كلهم قوتلوا، وإن أفضى إلى ذلك؛ سواء كانوا قد قتلوا أو لم يقتلوا، ويقتلون في القتال كيفما

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ص٢٤٢٤)، وأبى عوانة في مسنده ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزانى..... برقم (٥٦٣٤) (ج٧ص٣٤٤٨)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٥٢) (ج٢٢ص١٠٩٧٩).

(٢) السياسية الشرعية لابن تيمية (ص٩٤).

أمكن: في العنق وغيره، ويقاتل من قاتل معهم ومن يحميهم ويعينهم. فهذا قتال، وذاك إقامة حد. وقتال هؤلاء أوكد من قتل الطوائف الممتنعة عن شرائع الإسلام»[1].

وفي الجملة يجب التعاون مع الأئمة على البر والتقوى، ولا يجوز التعاون معهم على الإثم والعدوان. يقول شيخ الإسلام ابن تيميه: «وقد استفاض وتقرر ما قد أمر به ﷺ، من طاعة الأمراء في غير معصية الله، ومناصحتهم والصبر عليهم في حكمهم، وقسمهم، والغزو معهم والصلاة خلفهم، ونحو ذلك من متابعتهم في الحسنات التي لا يقوم بها إلا هم؛ فإنه من «باب التعاون على البر والتقوى»، وما نهي عنه من تصديقهم بكذبهم، وإعانتهم على ظلمهم وطاعتهم في معصية الله ونحو ذلك مما هو من «باب التعاون على الإثم والعدوان»[2].

* * *

(١) المصدر نفسه (ص٩٤).

(٢) كتاب الخلافة والملك وقتال أهل البغي لابن تيمية (ص٥٩) دار المعراج الدولية الرياض ط ١٩٩٦م.

الأساس الخامس: إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان:

إن الدولة الإسلامية تتميز عن غيرها بأنها دولة مبادئ، فهي تقوم على المبادئ، وترعي وتظل بعنايتها المبادئ، وتسعى بالدعوة والبلاغ ثم بالجهاد الشريف الكريم إلى تقرير المبادئ وإسعاد البشرية بها.

وإن نظام الحكم في الإسلام يستمد شرعيته من مصدرين: الأول: سيادة الشرع الذي قرر بأحكامه وتشريعاته وتوجيهاته المبادئ والحريات وحقوق الإنسان، الثاني: سلطان الأمة التي يربيها الشرع المطهر على إقرار المبادئ وصيانة الحريات ورعاية حقوق الإنسان.

والقرآن والسنة شاهدان صادقان على تقرر هذه المبادئ وهذه الحريات وهذه الحقوق، وعلى أنها من أهم وأعظم ما يناط بالنظام السياسي الإسلامي، والتاريخ الإسلامي شاهد صادق على التطبيق العملي لها في عصر النبوة وصدر الإسلام.

وسوف نرى ذلك جليًا، ونحن نستعرض حقوق الإنسان في الدستور الإسلامي الذي إن تمسكت به الأمة الإسلامية فلن تضل أبدًا: الكتاب والسنة.

ميثاق حقوق الإنسان في الإسلام:

وما تضمنه من مبادئ وحريات:

ليس من المبالغة ولا التهويل أن نقول: إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يكن سوى ترديدًا عاديًا لبعض ما جاء به القرآن الكريم وقرره دين الإسلام، وطبقته الأمة الإسلامية في أزهى عصورها، وإن ما تتيه به أوروبا وأمريكا اليوم وتزعم أنه وليد حضارتها وربيب مدنيتها قد جاء به الإسلام بأوسع وأعمق منه منذ خمسة عشر قرنا من الزمان.

بل ليس ادعاءً ولا تمحلاً أن نقرر: أن ما وصلت إليه أوروبا وأمريكا في كل ما يتعلق بإنسانية الإنسان، ليس إلا نفحةً من روح الإسلام وقبسا من نوره الوضاء، وأن «ما حفل به الإسلام من حريات وما شرعه من عدالة ومساواة، وما ضمنه للجماهير من حقوق وكرامة لم يكن يدرس في عواصم الأمة الإسلامية وحدها، وإنما عبر إلى أوروبا مع شتى الثقافات الأخرى، وظل يحرك الحياة الأوروبية حتى انفجرت ثورات التحرر تهتف بمبادئ ما كانت معروفة في أرضها خلال القرون الماضية»[1].

هذا هو الحق وإن أنكره الذين يريدون أن يحولوا بين الناس وبين الدين الحق، هذا هو الحق الذي قرره كثير من المنصفين من علماء أوروبا، مثل المسيو(سيديو) الوزير الفرنسي الأسبق وأحد العلماء المشهورين، الذي قال «لقد كان المسلمون منفردين بالعلم في تلك القرون المظلمة، فنشروه حيث وطئت أقدامهم، وكانوا السبب في خروج أوروبا من الظلمات إلى النور»[2]، هذا هو الحق الذي سيتجلى قريبا عندما نستعرض - على عجل- الإطار العام لحقوق الإنسان في الإسلام.

أولا: الأسس التي قامت عليها نظرية حقوق الإنسان في القرآن:

لم تأت حقوق الإنسان في القرآن في شكل تعاليم متناثرة أو إرشادات وتوصيات مبثوثة هنا وهناك دون أن يكون بينها رابط، وإنما جاءت - برغم كونها مبثوثة في أنحاء القرآن- في شكل نظرية متكامل لها أصول وقواعد تقوم عليها ولها أسس عريقة وجذور عميقة تثبتها في ضمير المجتمع.

ومن أهم هذه الأسس:

(١) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة - الشيخ محمد الغزالي صـ٧.

(٢) الإسلام دين عام خالد، محمد فريد وجدي (١/ ٤٢).

١- تكريم القرآن للإنسان:

فالإنسان في القرآن مخلوق مكرم، له من الخصائص ما يميزه عن سائر الخلق؛ فهو الذي صرح القرآن بتكريمه وتفضيله، قال تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠] وهو الذي سواه الله بيده، ونفخ فيه الروح الشريفة التي خلقها خلقًا خاصًا شريفًا ونسبها إليه، قال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥] وقال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] فالآية الأولى فيها أن الله تعالى خلقه بيده، ليس بالقدرة وحدها؛ وفي هذا عناية وتشريف، وفي الآية الثانية أنه نفخ فيه من روحه، أي: الروح التي من شرفها أن الله نسبها إليه.

وهو الذي خلق الله له ما حوله، وسخر له ما فوقه وما تحته؛ قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: ١٣] ومعنى الآيتين أن الله تعالى سخر للإنسان ما في الأرض وما في السماء، وهذا أبين دليل على الأفضلية والتكريم.

وهو الذي وهبه الله ﷻ القدرة على التعلم وعلى وضع الأسماء للأشياء وهداه سبيل ذلك، وهذا هو الذي يفهم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٣١ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٣٢﴾ [البقرة: ٣١، ٣٢] فبرغم أن الملائكة لهم مكانة ومنـزلة رفيعة عند ربهم لم يستطيعوا أن يخبروا بأسماء الأشياء مثلما أخبر بها آدم، وعرفت الملائكة وقتها فضل آدم.

وهو الذي انحنت له الملائكة تكريما واعترافا بفضله وتعظيما لقدرة الله التي برأته ويد الله التي سوته، وكان هذا بأمر الله ﷻ الذي قال: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤].

وهو الذي وهبه الله إرادة واختيارا، وجعل له إمكانية السير في أي سبيل شاء من السبيلين: الخير أو الشر، قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾ [البلد: ١٠] وقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الإنسان: ٣] وقال: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] فهذه الآيات تؤكد أن الإنسان له إرادة واختيار هما أصل التكليف والاختبار، وأنه لديه القدرة على السير في أي الطريقين: الخير أو الشر.

وهو الذي خلقه الله خلقة معتدلة يبدو فيها أثر التكريم والتفضيل، وقد أشار القرآن إلى هذه الميزة في الإنسان بقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار: ٧، ٨] وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤] ففي هاتين الآيتين يقرر القرآن أن الله تعالى خلق الإنسان في صورة حسنة وتقويم قويم.

وهو الذي وهبه الله ﷻ أدوات التعلم وآلات الإدراك من سمع وبصر وعقل يعي ويدرك: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨] أي من نعم الله عليكم أنه أخرجكم من بطون أمهاتكم بصفحة بيضاء لم ينقش فيها شيء من المعرفة، فأعطاكم آلات العلم والإدراك: السمع والبصر العقول الواعية المدركة؛ لتشكروه ولكن قليلا ما تشكرون.

وهو الذي فطره الله على معرفته، وطبعه على حب الخير، وغرس فيه لوحة حساسة على صفحة الضمير وجانب الشعور تستجيب لداعي الخير، ما لم يتراكم عليها أدران الشر، وهذا المعنى يتضح في قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

هذا التكريم كان له صداه الواسع في مجال تقرير حقوق الإنسان في الإسلام، ونحن نلاحظ في جميع ما سقناه من آيات، وجميع ما ذكرناه من مظاهر للتكريم مستدلين عليه من نصوص القرآن أن التكريم للإنسان في القرآن ليس خاصا بجنس معين، ولا لون معين ولا بقوم دون قوم، وإنما هو لبني الإنسان جميعا.

٢- رحمة الله ببني الإنسان:

إذا فتح الإنسان المصحف الشريف فإن أول ما تقع عليه عينه من كتاب الله ﷻ هو هذه الجملة الكريمة: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ التي نزلت لافتتاح المصحف، ولافتتاح كل سورة فيه، وهي مشتملة على اسمين من أسماء الله الحسنى، مشتقين من صفة الرحمة، وهما: الرحمن الرحيم، وفي هذا أكبر دليل على أن الأصل في علاقة الرب - جل وعلا- بعباده هو الرحمة.

وفي افتتاح سورة «الرحمن» جاء الاسم الكريم متصلا بخلق الإنسان وبتعليمه أعظم ما يميزه عن سائر الحيوان وهو البيان، وبهدايته بأعظم هدي نزل من السماء وهو القرآن، فقال تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن آية ١- ٤] فهذه الآيات تشير إلى أن خلق الإنسان وتعليمه البيان وهدايته بالقرآن آثار من آثار رحمة الرحمن جل وعلا.

والله تعالى يؤكد في كثير من آيات القرآن أن ما أنعم به على عباده إنما هو صادر عن رحمته الواسعة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠].

ويقرر الله تعالى في كتابه أن هذه الرسالة - بما تتضمنه من شريعة عادلة وتعاليم سامية- رحمة للناس جميعا، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

فالرحمة أصل انبنى عليه التشريع، ولا ريب أن التشريع الذي يبنى على الرحمة يشتمل على المصلحة للإنسان، ويضمن الكرامة للإنسان؛ ومن هنا أكد العلماء من خلال الاستقراء التام لبنود الشريعة أنها راعت المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، فالضرورية هي حفظ الدين والنفس والعرض والنسل والمال، والحاجية هي رفع الحرج بتشريع الرخص التي ترفع الوجوب عند تعذر القيام به، وتبيح المحظور عند الاضطرار إليه، والتحسينات التي تجمل حياة الناس بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات والآداب[(١)]، وفي هذا أعظم الضمان لحقوق الإنسان.

ولهذا الأصل أثر آخر عملي يصب في مجال حقوق الإنسان، وهو أن المسلم مطالب في نصوص الشرع بأن يتخلق بالرحمة؛ تأثرا بالرحمة التي تفيض في دين الله، وتشع من كتاب الله، فلابد من التراحم بين الناس، قال رسول الله ﷺ «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ»[(٢)]

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي (٢/ ٨) وما بعدها.

(٢) صحيح: رواه أبوداود ك الأدب باب في الرحمة برقم (٤٢٩٣) (ج٦ص٢٩٢٥)، والترمذي ك البر والصلة باب ماجاء في رحمة المسلمين برقم (١٨٤٤) (ج٤ص١٧٢٠)، =

وقال ﷺ: «لَا تُنْزَعُ الرَّحْمَةُ إِلَّا مِنْ شَقِيٍّ»(١)

وهذه التربية الأصلية على الرحمة هي أعظم ضمان لحفظ حقوق الإنسان؛ لأنها تربي الضمير البشري للناس جميعا حكامًا ومحكومين على التراحم والرعاية للخلق.

٣- وحدانية الرب ووحدة الأب:

الناس جميعًا - على اختلاف ألوانهم وأجناسهم وأوطانهم وقومياتهم- ليس لهم إلا رب واحد، هو الله ﷻ خالق هذا الكون المتفرد عليه بالملك والسلطان، قال الله ﷻ مخاطبا الناس جميعا: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وهم جميعا يرجعون إلى أب واحد، هو آدم ﷺ، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: ١] وعلى هذا: فكل الناس

=

والإمام أحمد في المسند برقم (٦٣١٥) (ج٦ص٢٥٥٥)، والبيهقي في الكبرى ك الأشربة والحد فيها باب الإمام لا يجمربالغزى برقم (١٦٤٧٠) (ج٢٤ص١١٨١٨)، وصححه الألباني في الصحيحة برقم (٩٢٥).

(١) حسن: رواه أبوداود ك الأدب باب في الرحمة برقم (٤٢٩٤) (ج٦ص٢٩٢٥)، والترمذي ك البر والصلة باب ماجاء في رحمة المسلمين برقم (١٨٤٣) (ج٤ص١٧١٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (٩٤٩٠) (ج٨ص٣٧٠١)، وابن حبان في صحيحه ك البر والإحسان باب الرحمة برقم (٤٧١) (ج٢ص٥١٥)، والبخاري في الأدب المفرد باب ارحم من في الأرض برقم (٣٦٩) (ص٢٢٤)، والطبراني في الأوسط برقم (٢٥١٧) (ج٣ص١٢٠٣)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٣٠٥) (ج٢٢ص١٠٩٤٥)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم (٣٤٢٤).

سواسية لا فرق بين إنسان وآخر إلا بما يقدم من إيمان وعمل صالح نافع، قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»[1] وهذا الذي قرره القرآن وأكدته السنة وطبقته أمة الإسلام في أزهى عصورها وتعاملت مع أمم الأرض على أساسه يعتبر أصلا عظيما للإخاء الإنساني وقاعدة كبرى لنظرية حقوق الإنسان.

٤- الإنسان موضوع هذا القرآن:

مع أول بزوغ لشمس الإسلام، وفي أول كلمات تتنزل من السماء إلى الأرض كان هذا الأمر ملحوظًا بشدة، وهو أن القرآن الكريم وجَّه عنايته بالإنسان - جنس الإنسان - ولم يقصر عنايته وخطابه على طائفة من الناس دون أخرى، فكان خطابه: «يا أيها الناس» «يا أيها الإنسان» «يا بني آدم».

وهذا يدل على أمرين يعتبران دعامتين لحقوق الإنسان:

الأول: عالمية الإسلام، وهي الخاصية التي اتسم بها هذا الدين من اللحظة الأولى، كما صرحت بذلك سور مكية مثل: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١].

(١) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٢٢٨٧٢) (ج٢٠ص٩٧٤٩)، والبيهقي في الشعب برقم (٤٧٦٢) (ج٧ص٣١٥٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٩٦٣).

الثاني: أن الإنسان هو موضوع هذا القرآن وأن عناية القرآن متوجهة إلى الإنسان؛ وهذا ملاحظ حتى في أول آيات أنـزلت من القرآن: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق آية١: ٥] فقد ذكر الإنسان في هذه الآيات القصار مرتين: مرة يمتن الله عليه بالخلق، ومرة يمتن عليه بأنه علمه ما لم يكن يعلم.

فموضوع هذا القرآن هو هداية الإنسان وإرشاده، وتقويمه وإسعاده، والأخذ بيده، وإقالة عثرته، ونفض اليأس والأسى عنه، وتجنيبه الضياع والتهلكة، وبعث همته ليغذ السير في الطريق إلى الله ﷻ، حيث يدرك الجنة التي خرج منها أبوه آدم.

ومن تصفح القرآن وجد فيه هذه الظاهرة التي أجمع العلماء على رصدها، وهي أن ما جاء به القرآن من شريعة محكمة موضوع لمصالح العباد في المعاش والمعاد(1)؛ وفي هذا دليل على أن القرآن يشتمل على الضمانات الكافية والتشريعات الوافية في مجال حقوق الإنسان.

٥- العدل المطلق في القرآن: بقدر ما يقوم دستور أمة من الأمم على العدل بقدر ما يكون أكثر ضمانا لحقوق الإنسان، ونحن إن تأملنا القرآن الكريم وجدنا هذا المبدأ ظاهرا وبارزًا، والعدل في القرآن يدور حول محورين: الأول العدل الإلهي في معاملة الإنسان، فمن مظاهر هذا العدل أن الله تعالى لا يظلم أحدًا يوم القيامة ولو مثقال ذرة وقد بين الله هذا في أكثر من موضع، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ومن مظاهر العدل الإلهي أن الله لا يؤاخذ العباد إلا بعد قيام الحجة الرسالية

(١) انظر الموافقات (١/ ١٤٨) وإعلام الموقعين (١/ ٩٧).

عليهم، برغم قيام البراهين الكونية، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، ومنها أن الله تعالى لا يحمل نفسًا وزر نفس أخرى، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨].

المحور الثاني: أن الله ﷻ شرع العدل وجعل الشرع ميزانا يضبط التعامل بالعدل، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧].

فقد شرع الله العدل في الحكم فقال: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] -أي: الله يوصيكم إن حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، وشرع العدل في القول والحكم على الناس وإبداء الرأي في الأشخاص فقال: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وشرع العدل في العشرة بين الزوجين، فبين أن لكل واحد منهما على الآخر مثل ما عليه تجاهه، وهذا في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وشرع العدل في المعاملة المالية؛ فحرم أكل الأموال بالباطل فقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] وفي الجملة فإن الله ﷻ لا يظلم، ولا يحب لعباده أن يظلموا؟

ولذلك قال في الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي: إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا.....»[1]

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك البروالصلة والأدب باب تحريم الظلم برقم (٤٦٨١) (ج٧ص٣٢٦٧)، وابن حبان في صحيحه ك الرقاق باب التوبة برقم (٦٢٥) (ج٢ص٦٧٩)، وابن خزيمة في التوحيد برقم (٩) (ج١ص٥)، و البزار في مسنده برقم (٣٤٥٢) (٦ص٢٥٩٦)، والبيهقي في الشعب برقم (٦٥٨٥) (ج٩ص٤١٨٧)، وأبونعيم في الحلية برقم (٦٧٤٦) (ج٨ص٣٦٥٤).

والظلم هو مكمن الخطر على حقوق الإنسان، والعدل هو منبع الرعاية لحقوق الإنسان؛ لذلك فإن ابتناء حقوق الإنسان في الإسلام على أساس العدل شاهد على أن هذا الدين العظيم لا يمكن أن يهدر شيئا من حقوق الإنسان.

هذه هي أهم الأسس التي تبنى عليها نظرية حقوق الإنسان في القرآن، ولست أزعم أنني استوعبت الأسس والقواعد، ولكنها إلمامة في عجالة وليست دراسة مستوفاة.

ثانيا: جوانب رعاية حقوق الإنسان في دستور الدولة الإسلامية (الكتاب والسنة):

لو أن القرآن الكريم اكتفى بتقرير الأصول، ووضع الأسس التي تنبني عليها نظرية حقوق الإنسان، ثم ترك التفريع كله للسنة - حيث إنها جاءت لبيان ما أبهمه القرآن وتفصيل ما أجمله وتطبيق ما قضى به- لو أن القرآن فعل هذا لوجب علينا أن نكتفي منه بهذا، وألا نطالبه بالمزيد.

إلا أن القرآن الكريم - لكونه نـزل لإسعاد الإنسان- لم يترك للسنة وحدها مسألة التفصيل والتفريع؛ حتى كان هو المتولي لهذا الأمر أولا.

وإننا إن تصفحنا القرآن الكريم لتجلت لنا جوانب حقوق الإنسان التي راعاها القرآن الكريم، وتناولها أحيانا بالتفصيل وأحيانا بالإجمال - وأحيانا قليلة بالإشارة السريعة- ثم جاءت السنة لتزيد الأمر وضوحا، وتنقله من النظرية إلى التطبيق العملي.

وسوف نتناول جوانب رعاية حقوق الإنسان في الإسلام بشيء من الإجمال الذي تفرضه طبيعة هذا البحث:

١- حق الإنسان في أن يعرف ربه وأن يتوجه إليه بالطاعة، وألا يلبس عليه هذا الأمر، وألا يحول أحد دون وصوله إلى ربه، والتزامه بشرعه؛ وألا

تقف قوة في الأرض لتعوق سيره إلى المستقر الذي ينـزع إليه بفطرته، وإلى الدار التي يتوق إليها بطبيعته، ألا وهي: الجنة دار السلام.

إن الإنسان فطر على معرفة الله وتوحيده ومحبته وعبادته، وأي محاولة لصدم هذه الفطرة هي بمثابة سلخ الإنسان عن ذاته وعن جوهره، وممارسة للإرهاب على الروح التي لا راحة لها ولا طمأنينة، ولا سعادة لها ولا رضا، ولا سكينة لها ولا قرار إلا بدورانها في فلك العبودية لباريها.

وإن الإنسان خلق لغاية هي عبادة الله وطاعته، وكل محاولة لتعطيل هذه الغاية تعتبر عدوانا سافرا يسلب الإنسان هويته، ويعطله عن أعظم وظيفة خلق لها ويحرمه لذة العبادة وحلاوة الطاعة، ويعرضه للعذاب والشقاء.

وإن الإنسان الذي كسر بخروجه من الجنة قد جبر الله كسره بهذا الوعد الرباني الكريم: وهو أنه إن اتبع الهدى الذي سيأتيه من ربه فلن يضل في الدنيا.

ولن يشقى في الآخرة، وهذا الوعد هو المنصوص عليه في قول الله ﷻ لآدم عليه السلام: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣].

وأي محاولة للحيلولة دون تحقق موعود الله ﷻ للإنسان هي أعظم الظلم وأعظم التضييع لحقوق الإنسان.

وإن البشرية وجدت على هذا الكوكب لتعرف ربها، وسخر لها كل ما فيه لتعبد إلهها، وتدين له بالطاعة والانقياد والتسليم، ووهبت العقل وأرشدت بالوحي لكي لا تبقى لها حجة إن زاغت عما خلقت له، وأي محاولة لتعبيدها لغير الله تعتبر أعظم ظلم وأفدح بغي؛ لأن أعظم الظلم

الذي يمكن أن يقع على الأرض هو الشرك، وهذا ما أخبر به القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣] وكل محاولة من أي نظام على الأرض لإيقاع البشرية في الظلم العظيم تعتبر أكبر تجن على حقوقها، وأعظم تعد على كرامتها.

ولقد شقيت البشرية بالدعوات الباطلة التي تلبس عليها الحق، وبالأنظمة المستبدة والقوى الغاشمة التي تحول بينها وبين السعادة بالحق؛ لذلك حذر القرآن من كل المحاولات التي تستهدف حرمان الإنسان من معرفة الرحمن والتوجه إليه بالطاعة والعرفان، وسمى الله ﷻ هذا السلوك: «فتنة» واعتبر الفتنة هذه أشد من القتل، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ﴾ [البقرة: ٢١٧] - أي: فتنة الناس بصدهم عن سبيل الله أكبر ضررا وأشد إيذاء للإنسان من القتل.

وقد بين القرآن أن هذا الصد هو الظلم الذي لا ظلم أكبر منه، فقال: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ﴾ [البقرة: ١١٤].

وإن أعداء الإنسانية، ممن قست قلوبهم وانتكست فطرتهم لا يفتأون في كل زمان ومكان يصدون البشرية عن سبيل الله، ويزينون لها الباطل، ويلبسون عليها الحق بالباطل، ويضربون وجهها ليردوها عن طريق الحق، ويلهبون ظهرها لتغذ السير في طريق الباطل والضلال والشقاء.

لذلك - ومن أجل حماية أعظم حق للإنسان- شرع الله تعالى الجهاد في سبيله، ولم يشرع الجهاد إلا لهذه الغاية، لم يشرع للقتل في ذاته ولا للتوسع، ولا لاستعمار البلاد، ولا لركوب ظهور العباد، وإنما شرع لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

كلفت الدولة الإسلامية الممكنة بالجهاد لحماية حق البشرية في أن تعرف ربها وتتوجه إليه بالعبادة والطاعة، ولدفع كل محاولة لإحباط هذا الحق أو انتهاكه، ولتحطيم القوى الطاغية التي تحول دون وصول الإنسان إلى ربه، هذه هي الغاية من فريضة الجهاد؛ لذلك قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] أي: قاتلوا الذين يصدون عن سبيل الله؛ حتى لا يفتنوا الناس ويحولوا بينهم وبين حقهم في عبادة ربهم، وحتى يكون خضوع البشرية لله لا لهؤلاء الذي يمارسون الفتنة].

٢- حق الحياة:

حق الحياة يعتبر أعظم حق من حقوق الإنسان بعد حقه في معرفة ربه وعبادته، والأصل الذي يقرره القرآن وتؤكده السنة ويطبق عليه علماء الأمة أن حق الحياة ثابت لكل إنسان من حيث الأصل، وأن زوال هذا الحق لسبب من الأسباب ليس هو الأصل، وإنما هو استثناء من الأصل، وأن الإنسان - كما قرر علماء الشريعة- بنيان الرب، ملعون من هدمه.

وقد اعتبر القرآن الكريم أن من قتل نفسا لا تستحق القتل كأنه قتل الناس جميعا؛ لأنه انتهك حرمة الإنسان، واستباح إهدار حقه في الحياة وذلك في قول الله ﷻ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وذكر القرآن الكريم قصة هابيل وقابيل ابني آدم، وعقب على فعل قابيل مرة بأنه صار من النادمين: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة: ٣١] ومرة بأنه صار من الخاسرين: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة: ٣٠].

وتوعد القرآن الكريم من قتل مؤمنا متعمدا بالعذاب في جهنم، عذابا طويلا، وبالغضب واللعنة والعذاب العظيم، قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣] أما غير المسلمين من أهل العهد أو أهل الذمة فقد تولى النبي ﷺ بيان حكم قاتل أحد منهم فقال: «مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا»(١) وقال ﷺ «مَنْ قَتَلَ رَجُلا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ سَبْعِينَ عَامًا»(٢)، ونظام الحكم الإسلامي هو المكلف بحراسة هذه الأحكام ورعايتها وتطبيقها.

٣- حق الحرية:

الناس جميعا يولدون أحرارا، كما قال عمر ﷺ: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهم أحرارا»، والرق طارئ على الحياة البشرية، وقد جاء الإسلام فوجد الرق نظاما سائدا في الأرض كلها، مستقرا استقرار الجبال على ظهر البسيطة؛ فوضع خطة للقضاء عليه تدريجيا، وكانت هذه الخطة في غاية الإحكام وكتب لها نجاح كبير، وقد أخذ بحر الرق يضيق وينحسر شيئا فشيئاً حتى كاد أن يئول إلى الزوال والفناء في

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الجزية باب إثم من قتل معاهدا بغيرجرم برقم (٢٩٤٧) (ج٥ص٢٤٤٧)، وابن ماجة في السنن ك الديات باب من قتل معاهدا برقم (٢٦٧٨) (ج٣ص١٣٩٦).

(٢) صحيح: رواه النسائي في الكبرى ك القسامة باب قتل المعاهد برقم (٦٧٠٦) (ج٩ص٤٢٦٦)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٢٥٢٥) (ج٢٠ص٩٥٧٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٦٤٤٨).

إطار الأمة الإسلامية، قبل أن يأتي إعلان الأمم المتحدة بتحريم الرق. ولولا ما جاء به الإسلام من أحكام في هذه المسألة لما استطاعت الأمم المتحدة أن تحرمه، لأنها لن تملك ساعتها القدرة على تغيير أوضاع فرضت نفسها على واقع البشرية، والدليل على ذلك أننا نتحداها أن تستجمع قواها وتستظهر بسائر المنظمات الدولية ثم تجهز على «حق الفيتو» الذي يعطي للدول العظمى صلاحية مطلقة في إهدار ما أجمعت عليه أمم الأرض.

إن الإسلام بما جاء به من تعاليم وأحكام، وبالخطة التي رسمها للقضاء على الرق استطاع أن يصدع الأسس التي قام عليها هذا النظام وأن يغرس في ضمائر البشر الرغبة في التخلص منه، وأن يضيق الخناق عليه ليموت موتا بطيئا لا يثير ضجيجا ولا يحرك فتنة، وجاء إعلان الأمم المتحدة فوجد البشرية مهيأة للقضاء على هذا النظام بما انغرس في ضميرها من مقت الظلم؛ بتأثير الإسلام، ووجد الرق في أرض الإسلام يلفظ أنفاسه الأخيرة وفي سائر الأرض يفتقد الجذور التي تثبته في الأرض، فكان الإجهاز عليه سهلا ميسورا.

٤- حق الإنسان في الأمن:

الأمن حق من حقوق الإنسان؛ لأنه لا قرار للإنسان ولا سعادة ولا هناء له إلا بالأمن، ولا قدرة له على ممارسة مهامه في الحياة من عبادة لله وعمارة للأرض بمنهج الله وسعي على الرزق والمعاش وتربية للأولاد وغير ذلك إلا بتوفر الأمن، أما الخوف والقلق والتوجس الذي تسببه الأنظمة البعيدة عن شرع الله فهي معوقات ومنغصات، بل وفي كثير من الأحيان مهلكات.

فمن حق الإنسان أن يكون آمنا على نفسه وعلى دينه وعلى عرضه وعلى ماله وعلى أهله... وغير ذلك، وطبيعي ألا يملك الإسلام ضمانات الأمن إلا على المجتمعات التي يبسط عليها سلطانه، فإذا بسط الإسلام سلطانهه على مجتمع من المجتمعات: إما بدخوله في الإسلام أو بدخوله في الطاعة لدولة الإسلام، فإن الإسلام يوفر الضمانات الكافية لأمن الأفراد على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم وسائر شئونهم.

ومن أبسط الأدلة على ذلك أن القرآن الكريم تضمن حدا وعقوبة توقع على الذين يمارسون الإرهاب داخل المجتمع، فقال: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة: ٣٣] فهذه الآية الكريمة تقرر عقوبة هؤلاء الذين يحاربون الله ورسوله بترويع الآمنين وزعزعة الأمن الاجتماعي ويفسدون في الأرض بالقتل والسطو... وغير ذلك، وعقوبتهم أن من قتل يقتل ومن سرق تقطع يده ومن روع الناس دون أن يثبت عليه سرقة أو قتل ينفى.

ولا يكتفي الإسلام بتقرير العقوبة الحكمية القضائية، وإنما يحرك تجاهه الضمائر، حتى يكون ضمير الإنسان حاكما عليه إذا ما تمكن من الإفلات من المحكمة ومن يد القضاء، فأصدر التوجيهات التي تخاطب الوجدان، منها «.. وَالْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ»[1].

---

(١) صحيح: رواه الترمذي ك الإيمان باب ماجاء في أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده برقم (٢٥٧١) (ج٥ص٢٢٧٧)، والنسائي في الصغرى ك الإيمان وشرائعه باب صفة المؤمن برقم (٤٩٣٦) (ج٧ص٣١٩٩)، والحاكم في المستدرك ك الإيمان باب من سلم المسلمون من لسانه ويده..... برقم (٢١) (ج١ص١٧) وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم (٦٧١٠).

ومن التوجيهات القرآنية التي تغرس في نفوس المسلمين تأمين غير المسلمين قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٧] - أي: إن استأمنك أحد من المشركين الذين أمرت بقتالهم فأمنه حتى يسمع كلام الله وتتلوه عليه ثم رده على مأمنه إن هو أبى الإسلام، وارجعه إلى حيث يأمن منك وممن في طاعتك[1] ويلحق بداره في الشرك؛ ذلك لأنهم لا يعلمون مالهم لو آمنوا وما عليهم لو كفروا.

٥- حق صيانة العرض:

من حق كل إنسان أن يحيا كريما مصون العرض مهاب الجناب، لا يوطأ عرضه ولا يستباح حماه، وأيما عدوان على عرض إنسان أو كرامته أو شرفه أو سمعته يعد انتهاكا لحرمته، وتضييعا لحق من حقوقه المحترمة.

ومن هنا حرم القرآن الكريم الزنا؛ لأنه يمزق الأعراض، ويدنس الشرف، ويجلب على المجتمع المفاسد والشرور؛ بسبب الاعتداء على العفاف وتدنيس الفضيلة؛ فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢].

كما حرم القرآن الكريم قذف العفيفات واتهامهن كذبا بالزنا وتوعدهم باللعنة والعذاب العظيم قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْغَـٰفِلَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [النور: ٢٣].

وحرم القرآن كل ما يعد عدوانا على عرض الإنسان وشرفه وكرامته، ومن هذه المحرمات: السخرية، واللمز، والغيبة، والتجسس وسوء الظن،

(١) تفسير الطبري بتصرف (م ٦ ج١٠ ص١٠٣).

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١١﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾ [الحجرات:١١-١٢].

٦- حق الملك:

تأرجحت البشرية في ظل الحضارة المعاصرة بين نظامين اقتصاديين؛ الرأسمالية الليبرالية، والشيوعية الاشتراكية، الأولى تبالغ في إطلاق اليد للملكية الفردية بشكل حول المجتمع الغربي إلى ما يشبه عالم الأسماك؛ يأكل القوي فيها ما هو دونه، والثانية تبالغ في إلغاء حق الفرد في التملك بشكل حول الأفراد في المجتمع الشرقي إلى دمى متحركة في قبضة مستبد كبير هو الذي يملك كل شيء ألا وهو الدولة.

بينما الإسلام نظام وسط، وهذه هي طبيعته في كل الأمور، فالوسطية والاعتدال صبغة هذا الدين العظيم، الذي لا يقبل الغلو أو التطرف في أي اتجاه، فالإسلام يعترف -ابتداء- بالملكية الفردية، ويرتب عليها تحريم أكل أموال الناس بالباطل، وذلك في آيات وأحاديث كثيرة، كما يترتب عليها مشروعية البيع والشراء والمشاركات والمضاربات، وسائر أنواع التصرفات والاستثمارات المشروعة. ونصوص القرآن والسنة في هذا المجال لا تكاد تحصى، كما رتب عليها قانون الإرث الذي ينقل الملكية إلى الأقارب بعد وفاة المالك.

وليس في القرآن والسنة ما يدل مطلقا علي إلغاء الملكيات ولا مصادرة الأملاك، ولا حتى التدخل من قبل الدولة في شئون الناس المالية، اللهم إلا بما عليهم فيها من حقوق.

بل إن الإسلام قد وسع أسباب الملك بوسائل متعددة منها الحافز الاقتصادي الذي يأتي في صورة تمليك مشروع من الدولة لأفراد قاموا بإعمار الخراب، مثل قول النبي ﷺ «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»[1] أي تصير ملكا له.

والملكية الفردية هي الأصل، وحمايتها وصيانتها هو الأصل، غير أن هناك قيودًا لا تقلل من قيمة الملكية الفردية مطلقًا، ولكنها تخفف من آثارها المدمرة، وتكبح جماح الرأسمالية التي إن ترك لها الحبل على الغارب فسوف تدمر الأخلاق، وتأتي على الأخضر اليابس من القيم الاجتماعية، وتخل كذلك بالاقتصاد العام.

وإن اعتراف الإسلام بالملكية الفردية لا يعني إلغاء الملكية الجماعية، فهناك أشياء يجب أن تكون مملوكة للمجتمع كله وللأمة وللدولة؛ لكي تساعدها على رعاية المصالح العامة، منها- على سبيل المثال- الحمى وهي أرض ملك للدولة الإسلامية مخصصة لإبل الصدقة وغيرها مما هو من اختصاص بيت المال.

---

(١) صحيح: رواه أبوداود ك الخراج والإمارة و الفيء باب في 'حياء الموات برقم (٢٦٧٥) (ج٤ص١٨٦٠)، و والنسائي في الكبرى ك إحياء الموات باب من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد برقم (٥٥٦٨) (ج٨ص٣٥١١)، والإمام مالك في الموطا برواية محمد بن الحسن برقم (٧٣٦) (١ص٤٩٤)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٤٣٤١) (ج١١ص٥٤٦٧)، والبزار في مسنده برقم (١١٤٥) (ج٢ص٩٤٤)، وأبويعلى في مسنده برقم (٩٤٤) (ج١ص٤٩٣)، والإمام الشافعى في مسنده برقم (١٠١٣) (ص٣٥٨)، وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم (٥٩٧٦).

إن الملكية الفردية في نظر الإسلام هي ملكية الاستخلاف، ولكن هذا الاستخلاف لا يغير من حقيقة الملكية، لأن هذا ليس استخلافا من الدولة أو مؤسساتها، أو أي أحد من الناس أو أي جهة من الجهات، وإنما هو استخلاف من الله، قال تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الله هو المالك الحقيقي لهذا الكون وما فيه وأن ملكية الإنسان لأي شيء في هذا الكون إنما هي ملكية بتخويل من مالك هذا الكون.

وبناء على هذا فإن الله ﷻ الذي استخلفنا على هذا المال له حق توجيهنا في التصرف فيه، والله ﷻ لم يعنت عباده في هذا، لأنه جواد كريم، كل ما في الأمر أنه سبحانه وضع لنا القيود التي تضمن ألا يدمر المجتمع البشري نفسه بهذه الملكيات.

من هذه الأحكام أن الإسلام أوجب على المالك الذي يملك نصابا من الأموال النامية أو المرصدة للنماء أن يخرج منها جزءا محددا للفقراء والمساكين، وحرم عليه الربا والقمار والميسر والسرقة والغش والاحتكار... وغير ذلك من المعاملات التي فيها ظلم للناس وهضم لحقوق الآخرين، والدولة ليست مسلطة في هذا المجال إلا بقدر قيامها على تنفيذ هذه الأحكام الشرعية.

وأوجب عليه الاعتدال والاقتصاد حتى لا يدمر ماله بنفسه... إلخ.

والنصوص القرآنية في هذا الباب أكثر من أن تحصى، وكذلك الأحاديث الشريفة.

٧- حق التنقل والهجرة والسعي في الأرض:

الذي يطالع القرآن والسنة، وينظر في الشريعة ويراجع أقوال الفقهاء يعود بحقيقة لا يجد لها معارضًا ولو طال البحث، وهي أن الأرض أرض الله وأن الإنسان خليفة في أرض الله، وأنه لا حجر على عباد الله أن يسيحوا في أرض الله.

هذا هو الأصل، وما يخرج عن هذا الأصل في بعض الأحوال القليلة فهو استثناء، ولا يخلو أي نظام من هذا الاستثناء سواء كان نظاما حضاريا أو غير حضاري، ويعتبر نظام الإسلام هو أقلها جميعا من حيث وجود هذه الأمور الاستثنائية.

والتنقل والهجرة قد يكون للتجارة وطلب الرزق واستثمار الأموال، وفي هذا يقول الله ﷻ: ﴿عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠] وفي هذه الآية رفع عن المسلمين فريضة قيام الليل وجعله مستحبا مندوبا فقط؛ لأن الناس منهم المريض ومنهم المجاهد، ومنهم الذي يضرب في الأرض طالبا الرزق ساعيا إلى استثمار أمواله، ولفظ الضرب لفظ يفيد السفر البعيد، والتنقل الكثير.

وقد تكون الهجرة لطلب الأمن «كاللجوء السياسي» وفي هذا يقول الله ﷻ في شأن المسلمين: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧] -أي: لماذا إذ ضيق عليكم الكفار لم تهاجروا في أرض الله الواسعة؟ ويقول في شأن غير المسلمين: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ

فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦] -أي: إن استأمنك أحد المشركين المحاربين لك فأمنه حتى يسمع كلام الله ثم رده إلى داره حيث يكون في مأمن منك؛ لأنهم قوم لا يعلمون ما الإيمان وما الكفر[1]، وقد كانت الأنظمة المستبدة في أوربا قبل الثورة الفرنسية تمنع الناس هذا الحق، بينما كانت الدولة الإسلامية - حتى في عهود الانحطاط - لا تستطيع أن تمس هذا الحق الذي ثبته القرآن في التربة الإسلامية بهذه الأحكام الخالدة.

٨- حق العمل وحقوق العمال:

حق العمل هو حق كل مواطن في أن يجد فرصة عمل تناسبه من حيث مؤهلاته وإمكانياته، وأن يمارس هذا العمل بلا معوقات أو مضايقات، والإسلام يوفر الضمانات التي تحقق هذا الحق، وذلك بالإجراءات الآتية:

أ- الحث على العمل والسعي واعتباره واجبًا قبل أن يكون حقا قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾ [الملك: ١٥] وقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠] ففي الآية الأولى أمر الله عباده إذا ما أدوا العبادة أن ينتشروا في الأرض للعمل وطلب الرزق، وفي الثانية أمر الله الناس جميعا أن يدوسوا أكناف الأرض ويطأوا أكتافها؛ سعيا على الرزق، وفي الثالثة ذكر الله أن من عباده الصالحين من يضرب في الأرض ويسافر فيها سفرا طويلا لابتغاء الرزق والمعاش؛ لذلك رفع عنهم وجوب قيام

---

(١) تفسير الطبري (م ٦ ج١٠ ص١٠٣) بتصرف.

الليل. والأحاديث التي تحث على العمل كثيرة منها قول النبي ﷺ «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عليه السلام، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»(1).

ب- احترام التخصصات: ويتجلى هذا الأمر في مثل هذه الإشارة القرآنية: قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ۝﴾ [يوسف: ٥٥] فيوسف عليه السلام رفض اقتراح الملك - أن يكون من رجاله وأصفيائه- وعرض عليه أن يوظفه بمقتضى مؤهلاته، وهي الأمانة والعلم بالاقتصاد. والقصص القرآني - كما هو معروف- جاء لتعليم الأمة.

كما تجلى في فعل رسول الله ﷺ، حيث كان يضع الرجل المناسب في المكان المناسب، فهناك من صحابته القادة وهناك الجند، وهناك طلاب العلم، وهناك رجال الاقتصاد وأصحاب التجارات الواسعة، وما جاوز أحد منهم تخصصه، وبهذه السيرة العملية الرشيدة مع التوجيهات القرآنية السديدة استقر مبدأ حماية واحترام التخصصات الذي يعتبر من واجبات الحاكم المسلم تجاه رعيته.

ج- عدم التسليم للبطالة: فالإسلام لا يقر البطالة بحال، حتى إنه إذا ضاقت سبل الحياة ولم يجد المرء عملا مناسبا- لسبب من الأسباب الطبيعية التي لا دخل للدول بها، أو لظروف عامة تمر بها الأمة- فإن عليه أن يبحث

---

(1) صحيح: رواه البخاري ك البيوع باب كسب الرجل وعمله بيده برقم (١٩٤١) (ج٤ص١٥٨٥).

عن أي عمل حتى ولو كان الاحتطاب؛ فهذا رسول الله ﷺ يقول «لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ الْحَطَبِ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا فَيَكُفَّ اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ»[1] بل إنه ﷺ يقوم بنفسه بإصلاح القدوم ويعطيه للرجل الذي جاء يتكفف ويقول له اذهب واحتطب ولا أرينك إلا بعد ثلاثة أيام.

د- مسئولية الدولة الإسلامية عن كفالة كل فرد فيها وإعاشته، عاملا كان أو عاطلا، هذه المسئولية - التي ستتحدث عنها بعد ذلك- تحتم على الدولة الإسلامية - كي تخفف عبء النفقات عن نفسها- أن توفر ما استطاعت فرص عمل للمواطنين.

هـ- أن في الإسلام قاعدة فقهية كبرى، تعطي مساحة واسعة للانطلاق، وهي قاعدة: «الأصل في الأشياء والمعاملات والأعمال الإباحة» وعليه فإن التحريم لأي نشاط أو عمل أو معاملة استثناء من الأصل، وهو دائما لا يأتي إلا للحفاظ على مصلحة أو لدفع مفسدة؛ وعليه فإن اتجاه الدولة الإسلامية المطبقة لشرع الله والمراعية لهذه القواعد الشرعية هو التخفيف من القيود على الاستثمار بقدر الإمكان، وألا تكون القيود إلا بقدر حماية الحقوق والواجبات.

هذا عن حق العمل، أما حقوق العمال: فهي حق كل عامل في تقاضي الأجر الذي يكافئ عمله ويتناسب معه، وحقه في ألا يكلف من الأعمال ما لا يطيق، بالإضافة على حقوق أخرى تصدر وتعود إلى هذين الحقين،

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الزكاة باب الاستعفاف عن المسألة برقم (١٣٨٥) (ج١١٣٦).

وسواء كان العامل يعمل لدى الدولة أو يعمل لدى فرد من رعايا الدولة فإن الدولة مسئولة عن هذه الحقوق جميعًا، والقرآن يقرر ويضمن هذه الحقوق، وذلك بالأوامر الإجمالية التي تخاطب المسلمين حكاما ومحكومين، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] ففي الآية الأولى أمر الله تعالى بأداء الأمانات والحقوق إلى أهلها، وفي الثانية أمر بالعدل والإحسان، بالإضافة إلى آيات كثيرة تحرم الظلم. وقد فصلت السنة هذا الإجمال، فمن الأحاديث الهامة قول النبي ﷺ: «وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ»[1] وقوله ﷺ «أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ»[2]. وقوله ﷺ: «ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» وذكر منهم: «... وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ»[3].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الإيمان باب المعاصى من أمر الجاهلية.... برقم (٢٩) (ج١ص٣١)، ومسلم ك الأيمان باب إطعام المملوك.... برقم (٣١٤٧) (ج٥ص٢١٥٦).

(٢) صحيح: رواه ابن ماجة ك الرهون باب أجر الأجراء برقم (٢٤٣٦) (ج٣ص١٢٥٨)، والطبرانى في الصغير برقم (٣٤) (ج١ص٢٠)، وأبونعيم في الحلية برقم (١٠١٥٢) (ج١١ص٥٣٣٩)، والبيهقي في السنن (١١٩٨٨)صححه الألبانى في الإرواء (١٤٩٨).

(٣) صحيح: رواه البخارى ك البيوع باب أثم من باع حرا برقم (٢٠٨٦) (ج٤ص١٦٩٥)، وابن ماجة في السنن ك الرهون باب أجر الأجراء برقم (٢٤٣٥) (ج٣ص١٢٥٨)، والإمام أحمد في المسند برقم (٨٤٩٢) (ج٧ص٣٣٥٨)، والطبرانى في الصغير برقم (٨٨٦) (ج٢ص٥٦١)، والبيهقى في الكبرى ك البيوع باب الولى يخلط ماله بمال اليتيم... برقم (١٠٢٢٣) (ج١٥ص٧٣٠٥).

٩- حق التعليم: هذا الحق يضمنه الإسلام للناس بالآتي:

أ- أن الإسلام حث على النظر في الكون، وعلى السير في الأرض للاعتبار، وعلى طلب العلم، وأثنى على العلماء، وذلك في آيات كثيرة مثل قول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١] وقوله: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠] وقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] وقوله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وهذه الآيات وغيرها تمثل البعث العام للحركة العلمية في الإسلام.

ب- أن السنة حثت على طلب العلم، من ذلك قول رسول الله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»[1] وقوله ﷺ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»[2] هذا الحث لم يقف عند حد التحريض والترغيب حتى جاوزه إلى الإيجاب؛ حتى أصبح من العلوم ما هو واجب على الكفاية ومنها ما هو واجب عيني.

---

(١) صحيح: رواه ابن ماجه في السنن في أبواب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ برقم (٢٢٠) (ج١ص١١١)، والبزار في مسنده برقم (٧٢) (ج١ص٧٠)، وأبويعلى في مسنده برقم (٢٨١٠) (ج٣ص١٢٥٣)، والطبراني في الأوسط برقم (٢٠٥١) (ج٢ص٩٧٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٣٩١٣).

(٢) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك العلم باب فضل طلب العلم برقم (٢٥٩٠) (ج٥ص٢٢٩٢)، و ابن ماجه في السنن في أبواب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ برقم (٢١٩) (ج١ص١١٠)، والإمام أحمد في المسند برقم (٨١١٦) (ج٧ص٣٢٢٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٦٢٩٨).

ج- أن الله أمر الدولة الإسلامية أن تكلف من كل فرقة من المسلمين طائفة تقوم بدور التعلم والتعليم، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

١٠- حق الضمان الاجتماعي، وتوفير ضمانات العيش الكريم: على الدولة أن توفر لمواطنيها العيش الكريم الذي يضمن لهم المسكن والمطعم والمشرب والرعاية الصحية... إلخ، وهذا هو ما صنعه الإسلام بتوجيهات القرآن منذ اللحظة الأولى لتأسيس الدولة الإسلامية، وقد تجلى في الآتي:

أ- في العام الثاني من الهجرة فرض الله الزكاة، وهي قدر محدود واجب في مال الغني يدفعه للدولة؛ لتعطيه للفقير والمسكين وسائر المعوزين، وهذا - بلا شك- رافد من روافد الضمان الاجتماعي.

ب- حث القرآن الكريم على الإنفاق في سبيل الله وعلى كفالة الأيتام والعطف على الفقراء والمساكين والتصدق بالليل والنهار سرًا وعلانية، وعلى إطعام الطعام وصلة الأرحام وعلى الجود والكرم والتكافل الاجتماعي.

ج- تم تأسيس بيت المال، وكان له روافد عديدة، وكان النبي ﷺ وخلفاؤه ومن بعدهم يعطون منه العطايا ويكفلون منه طلاب العلم والفقراء والمساكين واليتامى... وغيرهم.

ومن الآيات التي ذكرت -بإجمال- مسئولية الدولة عن الضمان الاجتماعي للأفراد قول الله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦] فهذه الآية يدخل في معناها: أن النبي ﷺ أولى بتحمل المسئولية

عن كل مسلم[1]، ومما يؤكد هذا المعنى قول النبي ﷺ في المدينة للصحابة: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَأَنَا أَوْلَى بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا- أي: عيالا يخشى عليهم الضياع- فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلَاهُ»[2]، وعن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ كَانَ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ الْمُتَوَفَّى عَلَيْهِ الدَّيْنُ فَيَسْأَلُ، «هَلْ تَرَكَ لِدَيْنِهِ فَضْلاً»؟ فَإِنْ حُدِّثَ أَنَّهُ تَرَكَ لِدَيْنِهِ وَفَاءً صَلَّى، وَإِلَّا، قَالَ لِلْمُسْلِمِينَ: «صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ»، فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْفُتُوحَ، قَالَ: «أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوُفِّيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ»[3]، ومعنى هذا: أنه بعد تأسيس الدولة، وإيجاد الروافد الاقتصادية التي تؤهلها للقيام بمسئولياتها صار من هذه المسئوليات كفالة الأفراد، حتى إن من مات وعليه دين فالدولة تقضيه عنه.

والدولة الإسلامية قامت بكفالة عمالها، قال ﷺ: «مَنْ كَانَ لَنَا عَامِلاً فَلْيَكْتَسِبْ زَوْجَةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَكْتَسِبْ خَادِمًا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ

(١) انظر: تفسير الطبري (م ١١ ج٢١ ص١٤٧)، ابن كثير (٣/ ٦١٧).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الإستقراض وقضاء الديون.... باب في الصلاة على من ترك دينا برقم (٢٢٣٦) (ج٤ص١٨٣٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (٨٢١٨) (ج٧ص٣٢٦٧)، والبيهقي في الكبرى ك الوصايا باب جماع أبواب تفريق الخمس برقم (١٢٣٧٣) (ج١٨ص٨٨٤٠).

(٣) صحيح: رواه البخاري ك الحوالات باب من تكفل عن ميت دينا... برقم (٢١٤٤) (ج٤ص١٧٥٢)، والبغوي في شرح السنة ك الحج باب ضمان الدين برقم (٢١٥٦) (ج٦ص٢٨١٤).

مَسْكَنٌ فَلْيَكْتَسِبْ مَسْكَنًا، قَالَ: قَالَ أَبو بَكْرٍ: أُخْبِرْتُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: مَنِ اتَّخَذَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ غَالٌّ أَوْ سَارِقٌ»[1] - أي: أن الدولة تعطي لكل عامل ممن يتقلدون الوظائف الحكومية الحق في أن يتخذ له من بيت المال منـزلا وزوجة وخادما ومركبة يركبها، فإن أصاب أكثر من هذا فهو مختلس ومتلاعب بالأموال العامة.

ولقد سار الرسول ﷺ وخلفاؤه من بعده على هذا النهج، فهذا عمر يقول: «والله لو عثرت بغلة في العراق لخشيت أن يسألني الله عنها يوم القيامة: لم لم تمهد لها الطريق يا عمر».

وهذا عمر بن عبد العزيز ﷺ الخليفة الأموي دار عماله على جميع بلدان الدولة الإسلامية المترامية الأطراف في قارات العالم القديم من الصين إلى الأطلسي فلم يجدوا فيها فقيرا يأخذ الزكاة ولا مسكينا ولا مدينا؛ وهذا لأن الضمان الاجتماعي عم كل الأمصار والأقطار، وغمر كل البقاع والأصقاع.

١١- حق الإنسان في سلامة صحته البدنية والنفسية والعقلية: أما الصحة النفسية فقد ضمنها الإسلام للأفراد بالإيمان واليقين والتوكل، فالإيمان مصدر الأمان النفسي والطمأنينة القلبية والراحة الشعورية، واليقين

---

(١) صحيح: رواه أبو داود ك الخراج و الإمارة والفيء باب في أرزاق العمال برقم (٢٥٦٠) (ج٤ص١٧٨١)، الحاكم في المستدرك ك الزكاة باب من كان لنا عاملا.... برقم (١٤٠٦) (ج٢ص٩٦٧)، وابن خزيمة في صحيحه ك الزكاة باب جماع أبواب قسم الصدقات... برقم (٢٢١٤) (ج٥ص٢١٣٩)، والبيهقي في الكبرى ك الوصايا باب جماع أبواب تفريق الخمس برقم (١٢٠٥٨) (ج١٨ص٨٥٩٤)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٦٤٨٦).

مصدر الاستقرار والقناعة والرضا، والتوكل مصدر الثقة والأمان على الحاضر والمستقبل، وضمنها كذلك بالإيمان بالقضاء والقدر وبالإيمان بالآخرة. ومن أروع ما سطره رسول الله ﷺ عن النفس المؤمنة قوله ﷺ: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ»[1]، ودور الدولة الإسلامية هنا هو إعطاء الثقة بها للجمهور، وتوفير الأمن اللازم للراحة النفسية، والتدخل من أجهزة الدولة لحل مشاكل الجماهير.

أما الصحة العقلية فقد صانها الإسلام بالآتي:

أ- الحث على النظر، والسير في الأرض للاعتبار وللبحث، وضرورة إعمال الفكر، وذلك في آيات لا تكاد تحصى كثرة.

ب- خلق روح التفكر والتأمل بالعرض الباهر لمشاهد الكون ودلائل القدرة الإلهية، وذلك في مواضع من كتاب الله أكثر من أن تحصى.

ج- وضع أسس التفكير العلمي والموضوعي[2]، والمنهج التجريبي، وذلك في آيات كثيرة، وليس هذا موضع بسطها.

د- العمل على صيانة الطاقة العقلية والذهنية، وذلك بالآتي:

١- النهي عن قيل وقال وكثرة السؤال، وذلك في عدة أحاديث؛ لأنها تبدد الطاقة الذهنية فيما لا يفيد.

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الزهد والرقائق باب المؤمن أمره كله خير برقم (٥٣٢٣) (ج٨ص٣٧٢٣)، وابن حبان في صحيحه ك الجنائز.... باب ما جاء في الصبر... برقم (٢٩٧٢) (ج٧ص٣٠٤٦).

(٢) راجع كتاب فصول في التفكير الموضوعي في القرآن د/ عبد الكريم بكار.

٢- النهي عن السؤال الذي لا يفيد علميا وعمليا وواقعيا، مثل أسئلة التنطع والتشدد والتعالم... وغير ذلك.

٣- كبح جماح العقل حتى لا يدخل فيما لا مدخل له فيه مما وراء الكون كالتفكر في ذات الله، أو في حل لغز القضاء والقدر، أو في استكناه الغيبيات... وغير ذلك مما أضاع جهود البشرية فيما لم ينتفع به البشر.

٤- تحريم المسكرات التي تغيب العقل.

وأما الصحة البدنية فقد راعاها الإسلام بالآتي:

أ- الحث على التداوي، كقول النبي ﷺ: «يَا عِبَادَ اللَّهِ، تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً، أَوْ قَالَ: دَوَاءً...»[1]

ب- التوجيه إلى الحجر الصحي عند نـزول الوباء كقول النبي ﷺ «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا»[2] وهذا الإجراء تقوم به الدولة حماية لرعاياها من أن يصطلمهم الوباء.

---

(١) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الطب باب ما جاء في الدواء والحث عليه برقم (١٩٥٨) (ج٤ص١٠)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٨٧) (ص١٧٥)، وصححه الألبانىفى صحيح الجامع برقم (٧٩٣٤).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الطب باب مايذكر في الطاعون برقم (٥٣١٦) (ج٩ص٤٣٦٣)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢١٢٤٩) (ج١٨ص٨٩٢٧)، والبزار فى مسنده برقم (٢٢٧٨) (ج٤ص١٧٥٩)، و الطبرانى في الأوسط برقم (١٣٣٥) (ج٢ص٦٢٧)، والبيهقى في الكبرى ك الجمعة باب ما جاء في الرعد برقم (٦٠٥٩) (ج٩ص٤٣٢٣).

ج- التوجيه إلى اتخاذ الاحتياطات ضد العدوى كقوله ﷺ: «... وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ»[1]، أما قوله ﷺ: «لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ...»[2] فمعناه نفي العدوى بالمعنى الذي كان سائدا في الجاهلية، وهو انتقال المرض بأسلوب له تعلق بما كان سائدا عندهم من الاعتقاد في التشاؤم وتأثير الجن والقوى الخفية التي كانوا يعتقدونها، ولذلك قرن النبي ﷺ بينه وبين الطيرة وهي التشاؤم، أما انتقال المرض بالكائنات الدقيقة كالجراثيم والفيروسات والبكتريا -وهو العدوى بالمعنى العلمي- فهذا لم ينفه رسول الله ﷺ.

د- التوجيهات القرآنية والنبوية إلى أشياء من خلق الله فيها أسباب الصحة والشفاء مثل العسل والحبة السوداء... وغير ذلك.

هـ- الحث على الأخذ بأسباب القوة- التي منها -بلا شك- القوة البدنية والصحة الجسمية كقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقول النبي ﷺ «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ»[3]

---

(١) صحيح: رواه البخارى في التاريخ الكبير برقم (١٣٨) (ج١ص٤٥٦)، وابن جرير في تهذيب الأثار برقم (١٣٠٦) (ج٢ص٨٢٨)، والبغوى في شرح السنة ك الطب باب ما يكره من الطيرة... برقم (٣١٥٠) (ج٩ص٤٣٩٤)، وبلفظ فرارك من الأسد رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٩٥١٠) (ج٨ص٣٧٠٥)، وابن أبى شيبة في مصنفه ك الأطعمة باب من كان يتقى المجذوم برقم (٢٣٩٣٨) (ج١٤ص٦٥٢٦)، وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم (٧٥٣٠).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الطب باب الطيرة برقم (٥٣٤١) (ج٩ص٤٣٨٠)، ومسلم ك السلم باب لا عدوى ولا طيرة... برقم (٤١٢٣) (ج٦ص٢٨٧٢).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك القدر باب فالأمر بالقوة... برقم (٤٨٢٣) (ج٧ص٣٣٦٥)، =

هذه التوجيهات وهذه الإجراءات هي التي مهدت بعد ذلك لقيام أجهزة الدولة الإسلامية بدورها في تبني وتشجيع البحث العلمي في مجال الطب والكيمياء والعلاج، وفي تطبيق نتيجة الأبحاث في مصحات للدولة تعالج فيها المرضى، وقد وقع هذا في عصور الازدهار العلمي للأمة الإسلامية في دمشق وبغداد والأندلس والقاهرة... وغيرها.

١٢- حق المساواة والعدل: سبق أن بينا أن نظرة الإسلام للإنسان ليس فيها عنصرية، وإنما الناس جميعا ربهم واحد وأبوهم واحد؛ ومن ثم فهم جميعا سواء لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى والإيمان والعمل الصالح وذكرنا الآيات والأحاديث بما يغني عن الإعادة، وعلى أساس هذه النظرة طبق الإسلام مبدأ المساواة في كل شيء، مثل المساواة أمام القانون «شرع الله» فهذا رسول الله ﷺ عندما جاءه أسامة بن زيد يشفع لامرأة من بني مخزوم سرقت، غضب غضبا شديدا وقال ﷺ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[1]، وذات مرة كان

=

وابن ماجة باب في القدر برقم (٧٦) (ج١ص٤١)، والنسائي في الكبرى ك الزينة باب ما يقول ما غلبه أمر برقم (١٠٠٠٩) (ج١٣ص٦٤١١)، والإمام أحمد في المسند برقم (٨٦٣٠) (ج٧ص٣٤٠٩)، وأبويعلى في مسنده برقم (٦٢١٧) (ج٦ص٢٥١٠)، وابن حبان في صحيحه ك الحظر و الإباحة باب ما يكه من الكلا وما لايكره برقم (٥٨٤٠) (ج١٣ص٦٠٧٢)، والبيهقى في الكبرى ك الضحايا باب نذر العمرة.... برقم (١٨٥٧٢) (ج٢٧ص١٣٣٧٠).

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب حديث الغار برقم (٣٢٤١) =

رسول الله ﷺ يقسم قسما فأقبل رجل فأكب عليه فطعنه رسول الله ﷺ بعرجون كان معه فجرح بوجهه فقال له رسول الله ﷺ «تَعَالَ فَاسْتَقِدْ» -أي: اقتص لنفسك بمثل ما أصبتك- فقال: بل عفوت يا رسول الله»[1].

وسبق أيضا أن بينا أن العدل المطلق في القرآن الكريم أساس من الأسس التي قامت عليها نظرية حقوق الإنسان في الإسلام، ولقد أكد القرآن على وجوب العدل، وعلى اعتماده كأساس من أسس النظام السياسي الإسلامي، ولم يتركه القرآن هكذا مبهما، حتى بين القواعد التي تضمن تحققه واستمراره، ومن هذه القواعد.

١- الرجوع في الحكم إلى دستور الأمة (الشرع الإسلامي) وعدم تجاوزه لأي اعتبار، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾﴾ [النساء: ١٠٥-١٠٦]. وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ

=

(ج٦ص٢٦٥٨)، ومسلم ك الحدود باب قطع يد السارق الشريف... برقم (٣٢٠٢) (ج٥ص٢٢٠٣)..

(١) ضعيف: رواه أبو داود ك الديات باب القود من الضربة.. برقم (٣٩٣٥) (ج٦ص٢٧٠٩)، والنسائي في الصغرى ك القسامة باب القود في الطعنة برقم (٤٧١٧) (ج٧ص٣٠٨٦)، و الإمام أحمد في المسند برقم (١١٠١٠) (ج٩ص٤٢١٣)، وابن حبان في صحيحه ك التاريخ باب من صفته ﷺ أخباره برقم (٦٥٧٢) (ج١٤ص٦٨٢٨)، والبيهقي في الكبرى ك النفقات باب الأثنين أو أكثر يقطعان يد رجل معا برقم (١٤٧٠٣) (ج٢٢ص١٠٥٢٠).

ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [المائدة: ٤٩].

٢- التجرد من الهوى والشنآن، وعدم الرضوخ لاعتبارات النسب أو القرابة، أو غيرها.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ [النساء: ١٣٥].

٣- إعطاء الفرصة لكل صاحب دعوى أن يقيم دعواه، وعدم الحكم إلا بعد استيفاء الدعاوي والدفوع، ولقد عاتب الله تعالى داود عند ما جاءه الخصم وتسوروا عليه المحراب وعرضوا دعواهم، فحكم قبل أن يسمع دفاع الطرف الأخر المدعي عليه، قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾ [ص: ٢٦].

٤- حماية الضمانات: قال تعالى:

﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢].

﴿وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

﴿وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢].

إلى غير ذلك من القواعد التي تحمي العدالة وتضمن السماواة، ولقد شهد التاريخ الإسلامي نماذج من العدل الذي طبقه الخلفاء الراشدون ويكفي تاريخ عمر بن الخطاب شاهدًا على ذلك؛ ذلك الحاكم الذي نام تحت الشجرة آمنا؛ لأن رعيته أمنت في ظل عدله، فبهر العالم حتى قال مبعوث الأمبروطورية البائدة (فارس) قولته المشهورة «عدلت فأمنت فنمت يا عمر»؟

١٣- حق ممارسة الحريات: لا يوجد دين على الأرض أطلق الحريات مثلما أطلقها هذا الدين ؛ كيف لا وهو الذي جاء ليحرر الناس من العبودية للأشخاص والأشياء وللأفكار والموروثات وللقيم والأوضاع، ولكل ما كان الناس يدورون في فلكه وهم مقيدون بأغلال التقليد العقيم أو الخضوع الذميم.

لذلك نقول - بكل ثقة - إن الإسلام هو الذي أطلق الحريات، وهو الذي روض البشرية عليها، وعلمها كيف تمارسها، وكيف تستمتع بها دون اعتداء على حريات الآخرين. من هذه الحريات: الحرية الفكرية، والحرية الدينية، والحرية السياسية، وحرية الرأي والتعبير... وغير ذلك؛ وسوف نتناول بعضها؛ ليتضح لنا - بالأمثلة - مدى رعاية الإسلام للحريات.

أ- حرية التفكير أو الحرية الفكرية:

جاء الإسلام فوجد الناس مكبلين في أغلال الآبائية، قد عصبت الجاهلية أعينهم وطمست آذانهم، وأسدلت أستار الجهل على قلوبهم؛ فلا يرون حقا إلا ما أملت عليهم، ولا يرون صوابا إلا ما دلتهم عليه، فإذا دعوا إلى جديد لم يعرفوه أو جيد لم يألفوه قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢] فعمد القرآن إلى تلك القيود فكسرها، وإلى تلك الأستار فمزقها، ثم أماط عن عين الإنسانية الكسل وعن قلبها الوهن، ووكزها في ظهرها وكزة البعث؛ لتدب الحياة في أوصالها التي شلت، ولتنطلق انطلاقتها الكبرى إلى آفاق الرشد والحضارة.

وها هو القرآن يحطم القيود ويهتك الأستار، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠].

وها هو القرآن يطلق العقل من أسره ليحلق في سماء الفكر والبحث والنظر:

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الروم: ٨] ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١، ١٩٠] ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١] ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وما عاتب القرآن الناس على الفكر والنظر مطلقا، وإنما عاتبهم ولامهم ووبخهم على تعطيل الفكر والنظر، وها هي صيحات الإيقاظ تتخلل القرآن، قال تعالى: ﴿أفلا تعقلون﴾ ﴿أفلا تتفكرون﴾ ﴿أولم يتفكروا﴾ ﴿أولم ينظروا﴾ ﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا﴾ ﴿أولم يروا كيف﴾.

فهذه العبارات القرآنية تلومهم على عدم التعقل وعدم التفكر وعدم النظر.

بل إن القرآن الكريم يجعل الإيمان ثمرة التفكير، فكثيرا ما يسوق المشاهد، ويستعرض الآيات الكونية ثم يعقب، فيقول تعالى: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾.

ولقد بلغ القرآن في هذا حد أنه تحدي المعارضين بحقائقه ثم رسم لهم طريق مقابلتهم لهذا التحدي، وهو أن يتفكروا بمنتهى الحرية وأن يستجمعوا كل طاقاتهم الفكرية الحرة، فمن ذلك قول الله ﷻ: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة﴾ [سبأ: ٤٦] -أي: قل لهم: إنما أعظكم بخصلة واحدة، وهي أن تقوموا مثنى- بأن يتحاور كل اثنان منكم في أمر محمد- وفرادى -بأن يتفكر كل واحد منكم وحده- فإن صدقتم في هذا فستعلمون أن ليس بمحمد جنون كما زعمتم.[1]

---

(١) راجع تفسير الطبري (م ١٢ ج٢٢ ص١٢٦) والبغوي (١/ ٤٠٥) والبيضاوي (٤/ ٤٠٥-٤٠٦).

ومن أجمل الأسس التي يقررها القرآن هنا أن الاختلاف طبيعة بشرية؛ يقول الله ﷻ ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩] فهذه الآية يفهم منها أن هناك جزء من الاختلاف مقدر على البشر، وداخل في طبيعتهم، وعلى هذا الأساس بني الإسلام جانبا كبيرا من الحرية الفكرية، مما جعل العلماء لا يثربون على من أخطأ في إصابة الحكم الفقهي إذا ما اجتهد في إعمال الفكر، وذلك استنادا إلى هذه الآية، والي حديث: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1] ومن هنا قالوا إن إجماع العلماء حجة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة.

ولقد شهدت الساحة العلمية في الدولة الإسلامية اتساعا عظيما للمذاهب الفقهية المختلفة التي قد تختلف في الحكم الواحد إلى ما يزيد على عشرة أقوال، ولا حجر على أحد من الناس أن يعتقد أيها شاء ما دام باحثًا عن الحق معتمدا للدليل.

ولا يوجد في الإسلام نص يحجر على العقل أو يقيد الفكر، اللهم إلا النصوص التي تحظر النظر فيما لا طاقة للعقل به ولا ثمرة لإعمال الفكر فيه، وذلك كالتفكر في ذات الله، ومحاولة استكناه الغيبيات، وهذه حسنة من حسنات هذا الدين، لو تيقظت لها البشرية مبكرا لما ضيعت ما ضيعت من جهودها الذهنية فيما لم يستفد منه البشر إلا الظنون والوساوس والشكوك والهواجس.

(١) صحيح: رواه البخاري ك الإعتصام بالكتاب و السنة باب أجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو أخطأ برقم (٦٨٣٢) (ج١١ص٥٤٩٢)، ومسلم ك الأقضية باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ برقم (٣٢٤٦) (ج٥ص٢٢٤٦).

ب- حرية الرأي والتعبير:

حرية الرأي والتعبير تعتبر هي المقدمة الضرورية لواجب كبير من واجبات هذا الدين ولركن عظيم من أركان هذه الملة، ألا وهو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والنصيحة لكل مسلم حاكما كان أو محكومًا، وبناء على القاعدة المقررة في الشرع وهي أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» فإن حرية التعبير والرأي في الإسلام ليست مجرد حق، بل هي واجب، أي: يجب على الأمة في مجموعها - بما في ذلك مؤسسات الدولة - أن توفر حرية التعبير والرأي، وأن توفر المناخ اللازم لممارسة واجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝﴾ [آل عمران: ١٠٤]، أي «يجب على أمة الإسلام أن توجد فيها طائفة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتمارس التوجيه والإرشاد للمجتمع، وتقوم بالإنكار على كل ما هو مناف للحق والخير، رجاء أن يفلحوا في الدنيا والآخرة».

وهذا لن يكون إلا بتهيئة جو من الحرية يمارس فيه العلماء والدعاة والكتاب والصحفيون والخطباء والإذاعيون وغيرهم من أهل الرأي والتعبير؛ يمارسون إبداء الرأي في كل ما يجري، ويقومون بالتوجيه بكل حرية وصراحة.

ويقول النبي ﷺ: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»[1]، ويقول ﷺ: «سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَالَ إِلَى إِمَامٍ جَائِرٍ، فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ»[2]

ج- حرية الاعتقاد (والحرية الدينية):

حرية الاعتقاد في الإسلام مبنية على أساس أن الرضا ركن العقد الذي لا يصح ولا يكون إلا به، والعقد مع الله ﷻ «عقد الإسلام» أعز العقود، وهو أول ما يدخل في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وعليه فلا يقبل الله تعالى إسلام عبد لم يسلم قلبه ولم يرض بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا؛ فكيف يكره الله الناس على ما لا يرضاه ولا يقبله منهم؟

ومن أبين الأدلة على ما قدمنا أن الله تعالى شنع على المنافقين أكثر من تشنيعه على المشركين الصرحاء، واعتبرهم أحق أهل الضلال بقاع الجحيم، فقال ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

ولقد صرح القرآن بالحرية الدينية في آية من سورة البقرة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾-أي: لا إجبار على الدين الحق يُمَارَس من قِبَل الدولة ضد أحد

---

(١) صحيح: رواه أبو داود ك الملاحم باب الأمر والنهى برقم (٣٧٨٤) (ج٦ص٢٥٨٢)، وابن ماجة ك الفتن باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر برقم (٤٠٠٩) (ج٥ص٢١٢٩)، والطبرانى في الكبير برقم (٨٠٠٥) (ج١٠ص٤٦٨٧)، والبيهقى في الشعب برقم (٧٠٦٧) (ج٩ص٤٤٨٧)، وصححه الألبانى في الصحيحة برقم (٤٩١).

(٢) صحيح: رواه الحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ۞ باب مناقب أهل بيت النبى ﷺ برقم (٤٨٤٤) (ج٧ص٣٢٧٤) وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه الألبانى في الصحيحة برقم (٣٧٤).

ممن يحمل التابعية لدار الإسلام، وليس بعد تصريح القرآن شبهة يُلتفت إليها، وهناك آيات كثيرة تعطي الناس كامل الإرادة والاختيار في أمر الإيمان، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وآيات تحدد دور الرسول وتبين أن ليس من مهمته إجبار الناس على الإيمان مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥] وقوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [الشورى: ٤٨].

هذه هي أهم الحقوق، وهناك حقوق كثيرة، منها حقوق سياسية مثل حق الممارسة السياسية والذي يضمنه مبدأ الشورى في الإسلام، وقد جعله الله واجبا على رسوله ومن ثم على من بعده من الخلفاء قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ومنها الحقوق المدنية كحق التحاكم إلى القضاء، وحق التمتع بالعدل في الحكم، وهذا مضمون في الإسلام بنصوص كثيرة وتطبيقات واسعة، قال تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨] -أي: «يجب عليك يا محمد أن تحكم بين الناس بحكم الله».

ومنها الحقوق الاجتماعية والأسرية، مثل حق الزواج الذي يجعله القرآن واجبا على الدولة وعلى المجتمع وعلى مجموع الأمة، فقال: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢] -أي: على الأمة وعلى الدولة وعلى المجتمع المسلم أن يسعى في تزويج كل من يصلح للزواج. والنصوص التي تؤكد قيام هذا الأمر على الرضا أكثر من أن تحصر، أما حق تكوين الأسرة فهو مكفول بشكل جعل الأسرة في الإسلام موضع حسد من أعداء الإسلام، وهذا أوضح من أن يشار إليه.

ومنها حقوق الأمومة والطفولة، وما أروع الإسلام في هذا، ومن شاء أن يقف على عظمة الإسلام في هذا الشأن فليطالع آيات سورة البقرة وسورة النساء وسورة الطلاق وغيرها، وليطالع أبواب الفقه الإسلامي في هذا الشأن.

أما حق التربية، ونظام التربية في الإسلام فهو أمر يفوق الوصف، ولا تتسع له المجلدات. إنها مسئولية الرسول أولا ثم مسئولية أولي الأمر ثم مسئولية الوالدين ثم مسئولية المجتمع المسلم كله، إن لها في القرآن أصولا وقواعد، ولها في السنة تطبيقات وتوجيهات، ولها في حياة الأمة الأثر الظاهر.

وأخيرًا أقول إن حق الإنسان في الإسلام يبدأ من احترامه وهو نطفة في رحم أمه، وينتهي باحترام جثته بعد مماته بغسلها وتكفينها والصلاة عليها، فما أعظم رعاية الإسلام لحقوق الإنسان.

ثالثا: الفروق والمميزات:

تفترق نظرية حقوق الإنسان في الإسلام عن كل ما وصل إليه الغرب -بما في ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان- بفروق تميزها، وتشهد بتفوقها، من هذه الفروق والمميزات ما يلي:

١- أنها ربانية المصدر، سماوية المنبع، شأنها في ذلك شأن جميع أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، وهذه الخاصية تمنحها صفة العصمة؛ فلا تخضع أحكامها ولا بنودها للتغيير أو التزييف، ولا يجوز لأحد أن يتلاعب بها أو يستبيح حماها؛ لأن وصف الربانية يجعل لها في قلوب الناس هيبة واحتراما وقدسية.

٢- أنها منحة إلهية[1]، منحها الله تعالى لخلقه، فهي ليست منحة من مخلوق لمخلوق يمن عليه بها متى شاء ويسلبها منه متى أراد، وليست منة تمتن بها الدولة على المواطنين وترى أن من حقها أن ترفعها عنهم إن هم وقفوا ضد مصالح الأشخاص الحاكمين، ولا يحق لقوة في الأرض أن تدعي أنها المانحة لها وأن تنطلق من هذا الادعاء لتفرض وصاية على البشرية، فترفع من تشاء وتخفض من تشاء، وتقرب من تشاء وتقصي من تشاء.

٣- أنها تنبثق من العقيدة، من الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، من الرضا بالله ربا وبالإسلام دينا وبشريعة الإسلام حكما، ودستورا، من التصور الصحيح والفهم السليم لطبيعة هذا الإنسان وكرامته ووظيفته في الحياة وعلاقته بخالقه -جل وعلا- وهذه الخاصية تجعل الإنسان يرعى حقوق أخيه الإنسان وتجعل الحاكم يرعى حقوق إخوانه المحكومين وهو يستشعر أن الله يراه ويعلم حركاته وسكناته ومشاعره وخواطره، ويستشعر قرب الآخرة، وما فيها من حساب وجزاء، وهذا -بلا شك- يجعل الدافع لمراعاة حقوق الإنسان ذاتيا نابعا من ضمير الإنسان ووجدانه.

٤- أن نظرية حقوق الإنسان في الإسلام كسائر أحكام الشريعة تمتاز بأن الجزاء عليها دنيوي وأخروي، وليس دنيويا فقط، والجزاء الأخروي يحرك الضمير ليقف بجانب القانون في حماية حقوق الإنسان، فمن استطاع من الحكام أن يستغفل القانون أو يتحايل عليه أو يتحرك من وراء ظهره

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د/ سليمان حقيل (ص٥٣).

فإنه لن يستطيع أن يهرب من ضميره الذي يلاحقه باللوم والتأنيب، ويستحضر له موقفه بين يدي الله ﷻ، وقد تعلق المظلوم في عنقه مطالبا بمظلمته أمام محكمة رب العالمين.

٥- أن الشريعة الإسلامية توفر لحقوق الإنسان الحماية والضمان أكثر مما توفره المنظمات الدولية التي تتبنى حقوق الإنسان، فليس خافيًا على أحد أن المشكلة الكبرى لدى هذه المنظمات أنها لم تستطع -إلى الآن- توفير الحمايات اللازمة التي ترغم الأنظمة والدول على رعاية حقوق الإنسان، ولا يزال الأمر لا يتعدى محاولات لم تصل إلى حد التنفيذ، وضغوط لم يظهر لها آثار معتبرة، أما في الشريعة الإسلامية فهناك الحدود والقصاص والعقوبات الشرعية التي لا تحابي حاكما ولا محكومًا، وهناك تطبيق الشريعة الذي يضمن العدالة المطلقة، ويضمن المساواة في أداء الواجبات والتمتع بالحقوق، وهناك المسئولية الدنيوية والأخروية وهي مسئولية يشارك فيها الحاكم والمحكوم، والسيد والمسود، وكل نفس تملأ رئتيها من هواء المجتمع المسلم، قال رسول الله ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ »، قَالَ: وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[1].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الجمعة باب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٥٠) (ج٢ ص٦٩٤)، ومسلم ك الإمارة باب فضيلة الإمام العادل برقم (٣٤١٤) (ج٥ ص٢٣٩٣).

هذه المسئولية المشتركة يلقنها أبو بكر للأمة في أول خطبة له بعد توليه الخلافة، حيث قال: «يا أيها الناس أني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن ضعفت فقوموني وإن أحسنت فأعينوني الصدق أمانة والكذب خيانة الضعيف فيكم القوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر، ولا ظهرت أو قال شاعت الفاحشة في قوم إلا عممهم البلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[1].

وقد اعتبر عمر ﷺ - من واقع المسئولية كإمام - أن المظلمة الواقعة من أحد عماله على أحد رعيته واقعة منه شخصيا؛ لذلك قال: «أيما عامل ظلم أحدا فبلغني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته»[2].

وقال: «... أَلَا إِنِّي وَاللَّهِ مَا أُرْسِلُ عُمَّالِي إِلَيْكُمْ لِيَضْرِبُوا أَبْشَارَكُمْ، وَلَا لِيَأْخُذُوا أَمْوَالَكُمْ، وَلَكِنْ أُرْسِلُهُمْ إِلَيْكُمْ لِيُعَلِّمُوكُمْ دِينَكُمْ وَسُنَّتَكُمْ، فَمَنْ فُعِلَ بِهِ شَيْءٌ سِوَى ذَلِكَ، فَلْيَرْفَعْهُ إِلَيَّ»[3].

---

(١) مصنف عبد الرزاق (١١/ ٣٣٦).

(٢) الطبقات الكبرى (٣/ ٣٠٥).

(٣) ضعيف: رواه ابو داود في سننه ك الديات باب القودمن الضربة... برقم (٣٩٣٦) (ج٦ص٢٧٠٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٨١) (ج١ص١٥٩)، واللفظ له، وابن أبى شيبة في مصنفه برقم (٣٢٢٢٩) (ج١٩ص٩٢٢٨)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب الحال التى إذا قتل بها الرجل أقيد منه برقم (١٤٧٢٧) (ج٢٢ص١٠٥٣٨)، والحديث إسناده ضعيف ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات وصدوقيين عدا الربيع بن زياد المحاربي وهو مقبول.

٦- أن حقوق الإنسان في الإسلام تتمتع بالعمق التشريعي، فهي حقوق مسلَّمة، ليس هذا فحسب، وإنما كل حق من هذه الحقوق بإزائه واجب أو واجبات ترعاه وتحافظ عليه، فمثلا: حق البشرية في أن تعرف ربها وأن تهتدي إليه، وأن تمارس عبادتها لباريها دون تلبيس ولا تضييق، هذا الحق ترعاه واجبات تقوم بها الدولة مثل واجب الدعوة إلى الله، وواجب البلاغ والبيان، وواجب التعلم والتعليم وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواجب مجادلة المشككين المبطلين، وواجب مجاهدة الأنظمة التي تمارس الإرهاب على الشعوب لتحرمها حقها في ممارسة عبادتها وفي حرية الاعتقاد... وهكذا.

ووراء الواجبات هناك الحدود والعقوبات الشرعية، كحد القذف الذي يحمي أعراض الناس من ألسنة الأفاكين وحد السرقة الذي يحمي أموال الناس من خطر السطو والنهب وحد الحرابة الذي يوفر الأمن للمجتمع ويحميه من خطر عصابات التخريب.... وهكذا.

ووراء الحدود الحرمات، فالإنسان له حرمة يجب أن ترعى، وكذلك ماله وعرضه؛ لذلك قال رسول الله ﷺ في خطبة الوداع: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا»[1] وطاف بالكعبة فقال: «مَا أَطْيَبَكِ وَأَطْيَبَ رِيحَكِ، مَا أَعْظَمَكِ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَحُرْمَةُ الْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ حُرْمَةً مِنْكِ مَالِهِ وَدَمِهِ وَأَنْ نَظُنَّ بِهِ إِلَّا خَيْرًا»[2]

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الحج باب الخطبه أيام منى برقم (١٦٣٠) (ج٣ص١٣٣٤)، ومسلم ك القسامة والمحاربين باب تغليظ تحريم الدماء... برقم (٣١٨٦) (ج٥ص٢١٨٨).

(٢) صحيح: رواه ابن ماجه ك الفتن باب حرمة دم المؤمن و ماله برقم (٣٩٣٠)

ومرت به جنازة فقام لها، فقيل إنه يهودي. فقال: «أَلَيْسَتْ نَفْسًا»[1]

٧- الشمول: حقوق الإنسان في الإسلام أشمل بكل تأكيد من حقوق الإنسان في الإعلان العالمي للأمم المتحدة، ومن شاء أن يطلع على الأمثلة الكثيرة التي تدل على الشمول فليطالع قوائم الحقوق في الإسلام في مظانها من كتب الشريعة الإسلامية، مثل حقوق اليتامى، وحقوق الفقراء والمساكين، وحقوق ضعاف العقول، وحقوق الجار، وحق الميراث، وحقوق الزوج على زوجته والزوجة على زوجها، وحقوق المرأة في الإسلام، وحقوق الوالدين على أولادهما والأولاد على الوالدين، وحقوق جميع هؤلاء على الدولة، وحق الإمام على الرعية وحقوق الرعية على الإمام... إلخ، وليست كل هذه الحقوق مجرد وصايا بل إن أغلبها تشريعات والتزامات واجبة الأداء.

٨- القيد الأخلاقي الذي يضمن الانسجام بين طوائف المجتمع عند تمتع أفراده بالحقوق والحريات، هذا القيد في الإسلام أبرز منه في المنظمات المعاصرة؛ فالإسلام يقرر قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار» الثابتة بالحديث الصحيح وباستقراء فروع الشريعة، ويقرر قواعد أخرى كثيرة وأحكامًا متنوعة تضمن عدم إساءة المرء لاستخدام حقه أو حريته، وأن يمارس الفرد حريته بما لا يضر بالآخرين.

=

(ج٥ص٢٠٨٥)، والطبراني في الكبير برقم (١٠٨١٣) (ج١٢ص٥٩٤٢)، وقال الألباني في صحيح الترغيب (صحيح لغيره) وهوبرقم (٢٤٤١).

(١) صحيح: رواه البخاري ك الجنائز باب من قام لجنازة يهودى برقم (١٢٣٦) (ج٣ص١٠١٢)، ومسلم ك الجنائز باب القيام للجنازة برقم (١٦٠٢) (ج٣ص١١٢٢).

الأساس السادس: وحدة الأمة وواحدية الإمام:

الأمة الإسلامية أمة واحدة، مهما تعددت فيها المذاهب وتنوعت فيها المشارب، ومهما تباينت فيها المآرب، واختلفت فيها المطالب، لا يستطيع زاعم أن يزعم أنها ليست أمة واحدة؛ ذلك لأن ربها واحد، ودينها واحد، وقبلتها واحدة، ووجهتها التي تسير فيها واحدة، ونبيها الذي تتأسى به وتترسم خطاه واحد، ودستورها الذي تدين له بالطاعة والولاء واحد.

وليس هذا هو منتهى ما يجزم به الجازم ويقطع به الحازم، بل وراءه ما يحتضنه مما قطع به الكتاب العزيز وجزم، حيث يقرر أن أمة التوحيد من لدن آدم إلى يوم الدين أمة واحدة، برغم تعدد الأنبياء ، والكتب وتنوع المناهج والشرائع، وذلك مرده لأمرين: الأول: أن ربهم الذي يتوجهون له بالعبادة ويدينون له بالاستسلام والطاعة رب واحد، ففي سورة الأنبياء بعد سرد مجمل لقصص الأنبياء يأتي هذا التقرير كالراية المرفوعة: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ۝٩٢﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وآخر مثله في مثل موضعه في سورة المؤمنون: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢﴾ [المؤمنون: ٥٢].

الأمر الثاني: أن دينهم واحد، قوامه التوحيد الخالص، بعبادة الله وحده واجتناب الطاغوت كله، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝٣٦﴾ [النحل: ٣٦]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

لهذا - ولمصالح شرعية سامية - لا يصح في حال القدرة والاختيار أن تتعدد الدول داخل محيط أمة الإسلام، ولا أن يتعدد الأئمة على كراسي الحكم في أمة الإسلام، وإن جاز هذا التعدد في بعض الأزمان لظروف أكبر من احتمال الأمة ولملابسات أضخم من وسعها وطاقتها؛ فإن من المؤكد الثابت أن ما يجوز للضرورة والاقتهار لا يجوز في حال القدرة والاختيار.

ووجوب تقدير الضرورة بقدرها مما لا ينازع فيه أحد من علماء الإسلام مهما تناءت بهم الديار وتفرقت بهم الأمصار.

وهذا الذي قدمناه هو قول أهل السنة بأجمعهم، ومعهم جمهور المسلمين من شتى الفرق، وهو الذي أجمع عليه السلف[1] من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، قبل أن يبزغ أولئك القلة المتفرقة في القرون، الذين نازعو[2] في هذا الأصل العريق ذي الجذر العميق، من أمثال الجاحظ من المعتزلة، ومحمد بن كرام وأبي الصباح السمرقندي من الكرامية، والحمزية من الخوارج، والزيدية من الشيعة.

ومستند الإجماع أدلة من الكتاب والسنة، هي في مجموعها تعطي ما يغني عن الإجماع لو لم يكن هناك إجماع، من هذه الأدلة:

١- الآيات الكثيرة التي تأمر بالاجتماع والائتلاف وتنهي عن التفرق والاختلاف، وتمضي بالأمة الواحدة إلى هدفها المنشود على طريق الوحدة الإسلامية الكبرى، من هذه الآيات:

---

(١) نقل الاجماع النووي في شرحه لصحيح مسلم (١٢/ ٢٣٢)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٧٣)، وابن حزم في مراتب الإجماع (ص١٤٤).

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٤/ ٨٨)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٥٥)، والفرق بين الفرق (ص٢٢٣).

٢- قول الله ﷻ من سورة آل عمران: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٣].

فهذه الآية الكريمة تأمر المسلمين (جميعًا) بأن يجتمعوا على الحق الذي جاءهم من عند الله، وأن يعتصموا جميعا بحبل الله الذي هو كتابه، وألا يتفرقوا، وأن يشكروا نعمته عليهم إذ جمع شتاتهم وألف بين قلوبهم وجعلهم في ظل دينه إخوانًا؛ وذلك بأن يحافظوا على الوحدة والجماعة.

فالآية تصبغ الأمة الإسلامية بصفتين تتميز وتمتاز بهما عن سائر الأمم، وهما:الاتباع والاجتماع، الاتباع الذي يمثله سيادة الشرع، والاجتماع الذي يمثله وحدة الدولة.

ب- قول الله عز وجل من نفس السورة: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٥].

فالتفرق والاختلاف غير جائز في أي صورة من الصور، سواء كان في الدين أو في الدنيا، وسواء كان بسبب تفرق المذاهب والمشارب أو بسبب اختلاف المآرب والمطالب ؛ لأنه يفضي كله إلى نتيجة واحدة هي الفشل والضعف وذهاب الريح وضياع الأمانة.

جـ- قول الله ﷻ: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الأنفال: ٤٦]، ولا شك أن تعدد الدول وتعدد الكراسي والعروش وتعدد الجالسين عليها مظنة التنازع المفضي إلى الفشل، والتهارش المفضي إلى ذهاب الريح، والتناحر المفضي إلى أن تكون السيوف مسلولة على أهل التوحيد مغمودة عن أهل الشرك.

٢- الأحاديث التي تدل في مجموعها - وهي صحيحة مروية في البخاري ومسلم - على المنع من تعدد الأئمة منها:

أ- ما رواه مسلم عن عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[1].

ب- عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: «إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»[2].

جـ- عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله يقول: «وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ، فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ»[3].

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر السلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٩) (ج٥ ص٢٤٢٤)، و الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح ك الإمارة والقضاء برقم (٣٦٧٨) (ج٢ ص٣٣٧).

(٢) صحيح: مسلم ك الإمارة باب إذا بويع لخليفتين برقم (٣٤٥٠) (ج٥ص٢٤٢٥)، والحاكم في المستدرك ك الجهاد باب ستكون بعدى هنات..... برقم (٢٥٩١) (ج٤ص١٧٤٩)، والطبراني في الأوسط برقم (٢٨٢٢) (ج٣ص١٣٤٧)، وابن حزم في المحلى ك التوحيد باب إذا بويع لخليفتين برقم (٥٩) (ج١ص٨٠)، والبيهقى فى الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفرة القتل برقم (١٥٢١٨) (ج٢٢ص١٠٨٧١).

(٣) صحيح: مسلم ك الإمارة باب الوفاء بيعة الخلفاء الأول فالأول برقم (٣٤٣٧) (ج٥ص٢٤١٤)، و أبو داود في السنن ك الفتن والملاحم باب ذكر الفتن ودلائلها برقم (٣٧١٠) (ج٦ص٢٥٢٤)، والنسائي في الصغرى ك البيعة باب ماعلى من بايع الإمام... برقم (٤١٤٤٠) (ج٦ص٢٧٣٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (٦٣٢٢) (ج٦ص٢٥٥٧)، وابن أبى شيبة في المصنف ك الفتن باب من كره الخروج في الفتنة =

د- قال ﷺ: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَائِنًا مَنْ كَانَ»[1].

قال النووي معلقًا على هذه الأحاديث: «وفيه أنه لا يجوز عقدها لخليفتين وقد سبق قريبًا نقل الإجماع فيه»[2].

فهذه الأحاديث مع ما سبقها من الآيات تدل دلالة ظاهرة غير خفية على أنه لا يجوز أن يكون في الدنيا إمامان[3] وعلى أن الدولة الإسلامية متفردة غير متعددة[4] ذلك لأن من أهم ما يميز النظام السياسي الإسلامي أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي [5] وهذا كله ثابت بالإجماع.

ولا يشوش على الإجماع خلاف القلائل المتفرقين في الفرق من غير أهل السنة، لسببين: الأول: أن خلافهم لا يضر عند كثير من علماء الأصول وعند كثير من الفقهاء، الثاني: أن هذا الخلاف جاء بعد انعقاد الإجماع في عهد السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

=

وتعوذ منها برقم (٣٦٤١٨) (ج٢٢ص١٠٦٨٨)، والبيهقى فى الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفرة القتل برقم (١٥٣٥٤) (ج٢٢ص١٠٩٨٠).

(١) صحيح: مسلم ك الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع برقم (٣٤٤٨) (ج٥ص٢٤٢٤)، و أبو داود في السنن ك السنة باب في الخراج برقم (٤١٣٧) (ج٦ص٢٨٢٤)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٦٠٧) (ج١٦ص٧٦٦٦)، أبوداود الطيالسى في مسنده برقم (١٣٠٨) (ج٢ص٥٩٩)، وابن أبى عاصم في السنة برقم (٩١٧) (ج٢ص٥٠٢).

(٢) شرح النووي لمسلم (١٢/ ٢٤٢).

(٣) المحلي بالآثار لابن حزم (٨/ ٤٢١).

(٤) الخلافة بين التنظير والتطبيق (ص٣٤٥).

(٥) فقه الخلافة وتطورها (ص٦٦).

ثم إن ما استدلوا به شيء لا يعول عليه، فمما استدلوا به على جواز تعدد الأئمة[1] أنه يجوز أن يوجد في الزمان الواحد أكثر من نبي دون أن يؤدي ذلك إلى إبطال النبوة ، فيجوز من باب أولى أن يوجد في الزمان الواحد أكثر من إمام دون أن يؤدي ذلك إلى بطلان الإمامة.

واستدلالهم هذا باطل من وجهين:

الأول: أن الحال قبل بعثة النبي ليس كالحال بعد بعثته، فقبل بعثة نبينا ﷺ كان يجوز أن يتعدد الأنبياء في الزمن الواحد، وكان يجوز كذلك أن تتعدد الأمم بتعدد الأنبياء، أما مع بعثة النبي محمد ﷺ فالنبي المبعوث إلى البشرية واحد، والدين المرتضى لهم واحد والأمة كذلك واحدة.

الثاني: أن تعدد الأنبياء في الزمن الواحد لا يضر ؛ لأنهم معصومون من المعاصي ويستحيل أن يعادي بعضهم بعضا، بخلاف الأئمة.

واستدلوا كذلك بأن تعدد الأئمة أصلح من جهة أن الرقعة إذا اتسعت فمن الخير أن يكون لكل بلد إمام فيكون أقدر على القيادة ورعاية المصالح.

وجواب هذه الشبهة في غاية البساطة، فالإمام لا يدير الأمور بنفسه، فمهما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية فإن معه جهاز إداري ومعه وزارة تتسع باتساع الدولة، ولقد كانت أمة الإسلام في أوج مجدها وقوتها أيام الخلفاء الراشدين الذين حكموا دولة الإسلام التي امتدت أطرافها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، وما غاب شبر منها عن عين الخليفة في مدينة رسول الله ﷺ.

---

(١) انظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان (ص٢٤٩)، دار الكتاب الجامعي مصر.

ثم إن المصالح المتوخاة من وراء مشروع خليفة لكل قطر! - وهي في واقع الأمر ليست إلا ظنونًا - مقابلة بمفاسد أضخم وآكد وهي مفاسد التفرق والتشرذم والتنازع والتنابذ، ومما لا شك فيه أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح، هذا إذا كانت الكفتان متساويتان، فكيف وكفت المفاسد راجحة راسية بينما كفة المصالح طائشة وذاهبة في الفضاء.

كذلك لا يضر بالإجماع أن بعض علماء أهل السنة من أمثال الإمام الجويني [(١)] والإمام القرطبي [(٢)] قد قالوا بجواز تعدد الأئمة إذا وجد سبب يقتضي التعدد كأن تتسع خطة الإسلام بحيث توجد منها جزائر متقاذفة قد نأت عن نظر الإمام أو حال بينها وبينه خط من ديار الكفر قد تولج داخل ديار الإسلام، لأن كلامهم هذا محمول على حال الضرورة، ومن المعلوم أن الضرورة لها أحكام استثنائية تزول بزوالها وتقدر بقدرها، ولا يمكن أن يأخذ الوضع الاستثنائي حكم الوضع الطبيعي.

إذًا فنظام الحكم في الإسلام نظام وحدة، ليس غير، ولا يسمح بوجود غير خليفة واحد وخلافة واحدة، فهو نظام وحدة وليس نظام اتحاد[(٣)]، فلا يصلح لأمة الإسلام نظام الاتحاد الفيدرالي[(٤)] ولا نظام الاتحاد الكونفدرالي[(٥)] ؛ فكيف يصح نظام الكيانات المتفرقة والدويلات المبعثرة؟!

---

(١) انظر غياث الأمم (ص١٢٨).

(٢) انظر تفسير القرطبي (١/ ٢٣٤).

(٣) انظر: أفكار سياسة (ص٤٩)، ط ١، ١٩٩٤.

(٤) الاتحاد الفيدرالي هو نظام سياسي يفترض تنازل عدد من الدول عن بعض صلاحيتها لمصلحة سلطة عليا موحدة تمثلها على المساحة الدولية، انظر موسوعة السياسة المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط٢، ١٩٨٦.

(٥) الاتحاد الكونفدرالي: تنظيم اتحاد يعهد إلى سلطة مركزية بممارسة بعض صلاحياته، المصدر السابق.

الفصل الثالث

مؤسسات النظام السياسي الإسلامي

الفصل الثالث

مؤسسات النظام السياسي الإسلامي

تحدثنا فيما مضى - في الفصل الثاني - عن أسس وقواعد النظام السياسي الإسلامي، هذه الأسس تمثل الإطار النظري لنظام الحكم في الإسلام، أما الإطار العملي فيتمثل في المؤسسات، ونعني بها الأجهزة التي تتبنى الأسس والقواعد، وتنطلق منها لتمارس العمل السياسي وفق أحكام الشرع، والتي تضمن عدم الانحراف عن الشرعية:

ولقد أوجد الإسلام مؤسسات لم تكن موجودة من قبل، وتميز بها مثلما تميز بجملة كبيرة من الأسس والقواعد، هذا التميز يجعل النظام السياسي الإسلامي فريدًا لا مثيل له، ووحيدًا لا نظير له، وتنزهه عن أن يكون تابعًا أو مقلدا لأي نظام من النظم في الأرض كلها.

وسوف ندلل في هذا الفصل على وجود مؤسسات للنظام السياسي الإسلامي ذات فاعلية كبيرة، هذه المؤسسات هي:

١- مؤسسة أهل الحل والعقد.

٢- مؤسسات السلطة الحاكمة:

أ- السلطة التشريعية.

ب- السلطة القضائية.

جـ- السلطة التنفيذية.

المبحث الأول: مؤسسة أهل الحل والعقد

تحدثت كتب الفقه والتفاسير والشروح وكتب السياسية الشرعية وغيرها عن جماعة أهل الحل والعقد، وسلم علماء الأمة كافة بوجود هذه الجماعة، وبدورها الفعال في قيادة الأمة، وفي صناعة قراراتها، وتحديد وجهتها.

هذه الجماعة الكبيرة التي استقرت عمليا في واقع الأمة الإسلامية من لدن الصحابة، واستقرت نظريا في الفقه الإسلامي من لدن الفقهاء الأوائل، واستمرت على هذا الوضع المستقر قرونا عديدة تعد أكبر وأوسع مؤسسات النظام السياسي الإسلامي، وأعمقها أثرا في الحياة السياسية في الأمة الإسلامية، بل إنها تعتبر مستودع جميع المؤسسات ومصدر جميع السلطات.

وتسمية هذه الجماعة بأهل الحل والعقد تسمية موفقة غاية التوفيق؛ لأنها تحقق الانسجام بين المعنى اللغوي للحل والعقد وبين البعد الوظيفي لهذه الجماعة، فالحل في اللغة يأتي على معاني تدور حول الخروج من القيد، فيقال: حل الشيء أي صار مباحا بعد أن كان حراما، وحلت المرأة أي صارت إلى حال يجوز تزوجها بعد أن كان ممنوعا، وأحل المحرم أي أبيح له ما كان محظورًا بخروجه من إحرامه، وحلل العقدة: حلها وحلل الشيء رده إلى عناصره[1].

(١) انظر: المعجم والوسيط (ص١٩٣-١٩٤).

وهذا المعنى اللغوي له علاقة بشق كبير من مهام أهل الحل والعقد وصلاحياتهم، فهم الذين يملكون حل ما عقد ونقض ما أبرم، وهو معنى يتصل اتصالا وثيقا بمفهوم (الإلزام السياسي) والصلاحية لإلغاء القرار السياسي[(١)].

والعقد في اللغة يأتي على معاني تدور حول جمع ما تفرق، ووصل ما تباعد، وإحكام ما تحلل أو تميّع، وتقويه ما ضعف، وإلزام ما لم يكن لازما، فيقال: عقد السائل: غلظ وجمد، وعقد الزهر: تضامت أجزاؤه فصار ثمرا، وعقد الحبل: جعل فيه عقدة، وعقد الطرفين: وصل أحدهما بالآخر بعقدة تمسكهما، وعقد البناء ألصق بعض حجارته ببعض فأحكم إلصاقها، وعقد قلبه على الشيء لزمه[(٢)].

وهذا المعنى اللغوي وثيق الصلة بمصطلح أهل الحل والعقد وبالبعد الوظيفي له؛ لأنه يثير مفهوما أساسيا في النظرية السياسية وهو مفهوم صنع القرار السياسي ومراحل صياغته وما يتطلبه من إحكام وإبرام[(٣)]، كما أن له صلة بكبرى وظائف جماعة أهل الحل والعقد وهي عقد التولية، الذي يستحق به الحاكم منصب الرئاسة للدولة الإسلامية.

وقد عرفت الموسوعة الفقهية الكويتية أهل الحل والعقد بأنهم: «أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين»[(٤)].

---

(١) انظر: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل (ص٩٤)، ط١، المعهد العالي للفكر الإسلامي ١٩٩٦م.

(٢) المعجم الوسيط (ص٦١٣، ٦١٤).

(٣) انظر: دور أهل الحل والعقد، د. فوزي خليل (ص٩٦).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٥).

وعرفهم الإمام النووي بأنهم: «العلماء والرؤساء ووجهاء الناس، الذين يتيسر اجتماعهم»[(1)].

وعرفهم الدكتور صلاح الصاوي بأنهم: «العلماء والرؤساء الذين يرجع الناس إليهم في الحاجات والمصالح العامة»[(2)].

وعرفهم المودودي بأنهم: «الحائزون لثقة العامة، الذين يطمئن إليهم الناس لإخلاصهم ونصحهم وأمانتهم وأهليتهم»[(3)].

والتعريف الذي أرتضيه هو أنهم: «الصفوة الذين تضع الأمة فيهم ثقتها، وتنيط بهم أمرها، وتسلم لهم زمامها، من العلماء والصلحاء والأمراء والخبراء، وغيرهم من كبار المسلمين، الذين يتمتعون بالهيبة بما لهم من مِنّة وشوكة، ويبتون في أمر الأمة بما لهم من ولاية وتقدم».

ومن هذه التعاريف ومن تتبع واستقصاء المواضع التي ذكر فيها أهل الحل والعقد في كتب الفقه عموما وفي كتب الفقه السياسي على وجه الخصوص يمكن أن نخرج بتصور عن أفراد أهل الحل والعقد، وهو: «أن أهل الحل والعقد هم أهل الزعامة الدينية والدنيوية في الأمة، وهم أصحاب الحل والعقد وذووه، ممن إذا رضوا رضي الناس، وإذا اجتمعت كلمتهم أو كلمة جمهورهم على الأقل اجتمعت باجتماعها كلمة الأمة، فمن لا حل عنده ولا عقد لديه فلا دخول له في هذه الطائفة»[(4)].

---

(1) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج محمد بن شهاب الدين الرملي (٧/ ٤١٠) دار الفكر بيروت.

(2) الوجيز في فقه الإمامة العظمى د الصاوي (ص٧٠) دار الهجرة للطباعة والنشر.

(3) انظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي الدار السعودية جدة ط ١٩٨٧م (ص٥٨)؟

(4) جماعة المسلمين، د. صلاح الصاوي (ص٦٣) دار الصفوة القاهرة ط أولى ١٤١٣هـ.

ولا شك أن للعلماء في جماعة أهل الحقد والعقد منزلة خاصة، فهم أصحاب الأمر استحقاقا، وولايتهم هي الأصل لأن غيرهم من أهل القدرة لا يطاعون إلا إذا أمروا بمقتضى العلم، إذ الطاعة لا تكون إلا في المعروف وفيما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، فكانوا في الحقيقة أمراء الأمراء![1].

يقول ابن القيم: «والتحقيق أن الأمراء، إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضي العلم فطاعتهم تبع لطاعة العلماء فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس لهم تبعا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما»[2].

ويمكن أن يدخل فيهم: «أهل النظر المتخصصون في المجالات المختلفة كأصحاب القضاء وقواد الجيش ورجال الاقتصاد ورجال السياسة وغيرهم ممن عرفوا في تخصصاتهم بكمال الرأي وعظيم الأثر»[3].

ويمكن أن يتسع الإطار المؤسسي لأهل الحل والعقد فيشمل مع من تقدم المؤسسات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ومؤسسات حراسة الشرعية ومؤسسات الدعوة والهداية[4].

---

(١) السابق (ص٦٤).

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ١٠).

(٣) انظر: الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ محمود شلتوت (ص٣٧٢) مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ط ١٩٥٩.

(٤) انظر: دور أهل الحل والعقد، دفوزي خليل (ص١٧١).

وإذا كان مصطلح (أهل الحل والعقد) هو الغالب في استعمال الفقهاء والأصوليين والعلماء والباحثين فإن هناك مصطلحات أخرى تشابكت مع هذه المصطلح، وذكرت ولكن بنسبة أقل وهي:

١- أولو الأمر.　　　　٢- أهل الشورى.

٣- أهل الرأي والتدبير.　　　　٤- أهل الاجتهاد.

٥- أهل الشوكة[١].　　　　٦- أهل الاختيار

ولكل مصطلح من هذه المصطلحات علاقة بالمصطلح الأم «أهل الحل والعقد»، فتسميتهم بأهل الشورى تسمية أضيق، ورعى فيها وظيفة من الوظائف التي تناط بهم أو بفئة منهم وهي وظيفة الشورى، وتسميتهم بأهل الاختيار جاءت نظرا لأنهم يقومون بأجلّ وأهم عمل لهم وهو اختيار الخليفة، وتسميتهم بأولى الأمر جاءت نظرا لمكانتهم في الأمة، وتسميتهم بأهل الاجتهاد تسمية لا تتسع لهم لكنها استعملت نظرا لأن أهم طائفة فيهم هي طائفة العلماء المجتهدين، وتسميتهم أهل الشوكة تعكس صفة من صفاتهم وهي القوة السياسية[٢].

إلا أن هذا التشابك أثمر مشكلتين:

الأولى: اختلاف الباحثين حول علاقة مصطلح أهل الشورى بمصطلح أهل الحل والعقد: أهما يعبران عن مؤسسة واحدة أم عن مؤسستين مختلفتين ؟ فبينما نجد بعض الباحثين يعتبرونهما شيئا واحد[٣].

---

(١) انظر: أهل العقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي، ط٢ دار الفضيلة الرياض ٢٠٠٤هـ.

(٢) انظر: دور أهل الحل والعقد، د. فوزي خليل (ص٦٦)، وما بعدها.

(٣) منهم الأستاذ، الشهيد عبد القادر عودة في: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دار الفكر ط ١٣٩٨هـ.

نرى آخرين يعتبرون أن الخلط بين المؤسستين خطأ فاحش، مثل الدكتور عبد الملك الجعلي الذي اعتبر أهل الشورى هم السلطة التشريعية، واعتبر أهل الحل والعقد هم أهل الاختيار[1].

ومثل الدكتور عبد الله الطريقي الذي فرق بين أهل الشورى وبين أهل الحل والعقد بفروق، أهمها أن مهمة أهل الشورى مستمرة ومنتظمة، ومهمة أهل الحل والعقد طارئة ومؤقتة، لكنه عاد وقال بأن بينهما قواسم مشتركة[2].

والصحيح - والله تعالى أعلم - أن أهل الحل والعقد هم أهل الشورى وهم أهل الاختيار، وأنها مؤسسة واحدة، اسمها في الأصل أهل الحل والعقد، فإن قاموا باختيار الإمام سموا بأهل الاختيار وإن قاموا بدور الشورى سموا بأهل الشورى، فهي أسماء مختلفة لشيء واحد، اختلفت الأسماء، ولم يختلف المسمى، واختلاف الأسماء جاء نتيجة تعدد الوظائف والمهام.

والذي يدل على ذلك أن كبار الصحابة الذين كان الرسول ﷺ يشاورهم في الأمر وكان الخلفاء يشاورونهم هم الذين تولوا عقد الإمامة للخلفاء الراشدين، وأنهم كانوا خليطا من العلماء والرؤساء ومن الأفذاذ الذين اجتمع فيهم العلم والرئاسة.

ومن الوارد ألا يتيسر اجتماع جميع أهل الحل والعقد أو جمهورهم، لظروف معينة تمر بها الأمة فيحصل اختيار الإمام بمن تيسر اجتماعه وحضوره منهم؛ لكن هذا الوضع لا يكون مضطردا؛ لأنه خلاف الأصل.

---

(١) انظر النظرية السياسية الإسلامية (ص١٠٣).

(٢) انظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم (ص٢٥-٢٦).

وعلى العكس من ذلك تقع المشورة، فمن الوارد أن يجتمع كل أهل الحل والعقد أو جمهورهم لإبداء المشورة في أمر على جانب من الأهمية والخطورة؛ لكن هذا الوضع لا يكون مضطردًا؛ لأنه خلاف الأصل؛ إذ الأصل أن يستشار أهل العلم بالشريعة منهم إذا كان الأمر أمر تشريع، ويستشار الخبراء العسكريون منهم إذا كان الأمر من نوع الخطط الحربية، ويستشار خبراء الاقتصاد فيما يتعلق بالاقتصاد وهكذا، ومن الممكن أن يشكل أهل الحل والعقد منهم مجلسا استشاريا يتكون من لجان مختلفة باختلاف التخصصات، يقوم هذا المجلس الاستشاري بدور الشورى نيابة عن أهل الحل والعقد؛ على أن يستدعيهم في الأمور الهامة والمصيرية في الأمة.

وكل هذا لا يعني أنها مؤسسات مختلفة.

المشكلة الثانية: نتجت عن استعمال مصطلح أهل الحل والعقد في موضعين مختلفين استعمالا يدل على الاختلاف والتباين.

الموضع الأول: أبواب الإمامة والسياسة والأحكام السلطانية.

الموضع الثاني: أبواب الاجتهاد من كتب الأصوليين[1].

وهذا المسلك يدل بالفعل على هيئتين مختلفتين تسمى كل منهما بأهل الحل والعقد، الهيئة الأولى: هي الهيئة السياسية وهي التي نتحدث عنها الآن، والهيئة الثانية هي الهيئة التشريعية، وهي هيئة متولدة عن الأولى

---

(١) من الذين أطلقوا مصطلح أهل الحل والعقد على المجتهدين الفخر الرازي (انظر المحصول (٢/ قسم ٢ أول ص٢٠)، والآمدي (انظر الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٩٦)، والسبكي (انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ٣٤٩).

وداخلة فيها، ولكنها تختص بأمر التشريع، لأنها تتكون من أفراد تتوافر فيهم دون غيرهم مؤهلات القيام بهذا الدور الخطير، وهم أهل الاجتهاد من علماء الشريعة، الذين تحققت فيهم شرائط الاجتهاد وصفات المجتهدين، ويمكن أن تكون مؤسسة متفرعة عن مؤسسة أهل الحل والعقد، ويمكن أن يطلق عليها (السلطة التشريعية).

يقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس: «ويستنتج من هذه الشروط ومن كلام الفقهاء في الموضوع أن الهيئة التي يُتحدث عنها في باب الإمامة هي غير تلك التي تُذكر في كتب علم الأصول، وإن كانت كل منهما تسمى بنفس الاسم؛ ذلك لأنه لا يشترط في الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة الأولى أن يحصلوا من العلم إلا على القدر الذي يؤهلهم لأن يكونوا عارفين بظروف المجتمع وأحواله السياسية، وقادرين على اختيار الأصلح من المرشحين الأكفاء، أما في الأعضاء الذين تتكون منهم الهيئة الثانية فلا يكتفي إلا بأن يشترط أن يكون الفرد مجتهدًا، والاجتهاد له شروطه المقررة...ففي أبحاث الشريعة الإسلامية يوجد - إذًا - مكانان لهيئتين مختلفة إحداهما عن الأخرى، وإن كانت كل منهما تسمى أهل الحل والعقد، مدلول الأولى -ويمكن أن نسميها الهيئة السياسية- أعم من مدلول الأخرى -ويمكن أن نسميها الهيئة التشريعية- والأولى يمكن أن تشمل الأخيرة»[1].

***

(١) النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس ط٧، دار التراث القاهرة ١٩٧٩ (ص٢٢٥).

الأصل الشرعي لأهل الحل والعقد:

لسنا بحاجة إلى التماس دليل على وجود جماعة أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية في صدرها الأول؛ لأن التاريخ خير شاهد، وقد ازدحمت على فم التاريخ الشواهد والأدلة؛ فالذين اجتمعوا في السقيفة ليبرموا أمر الأمة لم يكونوا كل الأمة الإسلامية ولا جمهورها، ولم يكونوا كذلك دخلاء عليها ولا مفتاتين على إرادتها، فمن يكونون - إذًا - إن لم يكونوا كبارها وأولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها ؟ والذين دخلوا على أبي بكر وهو يودع الحياة فشاروهم وأشاروا عليه، وأشرفوا على تولية عمر بن الخطاب وعقدوا البيعة له من الخاصة ثم العامة، من يكونون إن لم يكونوا أهل الشورى وأهل الاختيار ؟ والذين ترك عمر الأمر شورى فيهم فسلمت لهم الأمة قيادها؛ فقادوها إلى بر الأمان بتسليم زمام الإمامة إلى عثمان، من يكونون إن لم يكونوا الصفوة والنخبة التي تضع الأمة فيهم ثقتها وتنبط بهم أمرها ؟ والذين يوم أن غابوا خلف ضباب الفتنة يوم مقتل عثمان رضي الله عنه، التمسهم الثوار الخارجون وضربوا عليهم الأبواب، واقتحموا عليهم الحيطان وصاحوا فيهم - برغم أنهم كانوا مستغنين عنهم بالسيف القاهر -: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلا تنصبونه»[1]، فبايعوا لعلي، فبايع الناس بمبايعتهم، ولولا بيعتهم لعلي لما استقر أمر الأمة كلها على أحد. فمن يكون هؤلاء إن لم يكونوا - كما اعترف بذلك الخارجون - أصحاب الأمر العابر على الأمة؟!

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).

والذي شهد به التاريخ للأمة الإسلامية هو الوضع الطبيعي لها دون تكلف، بل هو الوضع الذي يجب أن تكون عليه كل الأمم وإلا حل الاستبداد وعم الفساد؛ لأن: هذا الأمر من ضروريات الاجتماع في جميع شعوب البشر، تتوقف عليه حياتهم الاجتماعية المنظمة كما قال الشاعر العربي:

لا يصلح الناس فوضى لاسراة لهم ... ولا سراة إذا جهالهم سادوا[(١)]

وهو الوضع الذي يعكس استقلال الأمة، ويترجم سلطانها، ويتحقق به العدل والحكمة، يقول الإمام محمد عبده: «والحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها مستقلة في شئونها كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف في شئونها العامة إلا من تثق بهم من أهل الحل والعقد المعبر عنهم في كتاب الله بأولي الأمر؛ لأن تصرفهم - وقد وثقت بهم - هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها»[(٢)].

وشهادة التاريخ المدعمة بضرورة الاجتماع كافية في إثبات وجود هذه الجماعة في صدر الأمة الإسلامية، وهي كذلك كافية في إثبات مشروعيتها، وكونها من مؤسسات النظام السياسي الإسلامي؛ لأن وجودها في عهد الاخيار وممارستها لأدوارها على عين الأبرار الأطهار دون نكير من العلماء العاملين في مختلف الأعصار والأمصار أبين دليل وأوضح برهانا على المشروعية؛ لأن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة أبدا، ولا تخلو في أي عصر من عصورها من الطائفة الناجية المنصورة الناطقة بالحق والقائلة

---

(١) الخلافة لمحمد رشيد رضا (ص٦٦) بتصريف بسيط.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (٥/ ٢٥٨).

بالصدق، وبخاصة في العصر الأول عصر الخلفاء الراشدين المهديين، الذي يعتبر الصورة المثالية للأمة الإسلامية، قال ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»[1].

ومع ذلك فلهذه الجماعة أصل لمشروعيتها في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ. فمن الأدلة الشرعية ما يلي:

١- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]. فهذه الآية الكريمة تأمر المسلمين بطاعة أولى الأمر، وهذا يعني أن لهم نفوذا وسلطانا، وأولوا الأمر: «أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام؛ فلهذا كان أولوا الأمر صنفين: العلماء والأمراء»[2].

يقول الإمام أبو بكر بن العربي: «والصحيح عندي أنهم الأمراء

(١) صحيح: رواه أبو داود في السنن ك السنة باب في لزوم السنة برقم (٣٩٩٤) (ج٦ص٢٧٤٩)، والترمذي في السنن ك العلم باب ماجاء في الأخذ بالسنة.....برقم (٢٦٢٠) (ج٥ص٢٣١٦)، وابن ماجة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين برقم (٤٢) (ج١ص٢٠)، والدارمى باب اتباع السنة برقم (٩٥٠) ج١ص٦٧)، والإمام أحمد في المسند برقم(١٦٨١٢) (ج١٤ص٦٧٤٠)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب أوصيكم بتقوى الله برقم (٣٠٠) (ج١ص٢٢٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٠) ج١ص٧)، والبزار في مسنده برقم (١١٩) (ج١ص٩٩)، والطحاوى في مشكل الأثار برقم (١٠٠٣) (ج٢ص٩٩٤)، والطبرانى في الأوسط برقم (٦٦) (ج١ص٣٩)، وأبونعيم في الحلية برقم (٧١٢٢) (ج٨ص٣٨٥٨)، والمروزى في السنة برقم (٥٧) (ص٣٢)، وصححه الألبانى في صحيح الترغيب برقم (٣٧) (ج١ص١٠).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ١٧٠)، والاستقامة لابن تيمية (٢/ ٢٩٥).

والعلماء جميعا، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب، يدخل فيه الزوج للزوجة، لا سيما وقد قدمنا أن كل هؤلاء حاكم، وقد سماهم الله تعالى بذلك فقال: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾..

فأخبر تعالى أن النبي ﷺ حاكم «والرباني حاكم»، والحبر حاكم، والأمر كله يرجع إلى العلماء؛ لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال، وتعين عليهم سؤال العلماء؛ ولذلك نظر مالك إلى خالد بن نزار نظرة منكرة، كأنه يشير بها إلى أن الأمر قد وقف في ذلك على العلماء، وزال عن الأمراء لجهلهم واعتدائهم، والعادل منهم مفتقر إلى العالم كافتقار الجاهل»[(١)].

ويقول الإمام الجصاص: «بعد أن ذكر خلاف العلماء حول أولى الأمر: أهم العلماء أم الأمراء: ليس بممتنع أن يكون هذا الأمر للفريقين...إذ ليس في تقديم الحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بطاعة أولى الأمر على الامراء دون غيرهم»[(٢)] بل إن قوله تعالى بعد ذلك «فإن تنازعتم في شي فردوه إلى الله الرسول» يدل على أنهم العلماء لأنهم الذين يعرفون كيفية الرد على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

---

(١) أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله (ابن العربي) (١/ ٥٣٤) دار المنار القاهرة ط أولى ٢٠٠٢م.

(٢) أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد الرازي (الجصاص)، دار الفكر ط أولى ٢٠٠١ (٢/ ٢٩٨).

ويقول ابن عاشور - مبينا طريق ثبوت صفة ولاية الأمر: «وطريق ثبوت هذه الصفة لهم إمّا الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان، وإمّا صفات الكمال التي تجعلهم محلّ اقتداء الأمّة بهم وهي الإسلام والعلم والعدالة. فأهل العلم العدولُ من أولي الأمر بذاتهم لأنّ صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمّة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم»[1].

٢- قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ [النساء: ٨٣].

وأولو الأمر هنا هم الأمراء والعلماء، يقول الإمام الجصاص: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾. قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى: «هم أهل العلم والفقه»، وقال السدي: «الأمراء والولاة»، قال أبو بكر: يجوز أن يريد به الفريقين من أهل الفقه والولاة لوقوع الاسم عليهم جميعا، فإن قيل: أولوا الأمر من يملك الأمر بالولاية على الناس، وليست هذه صفة أهل العلم، قيل له: إن الله تعالى لم يقل «من يملك الأمر بالولاية على الناس» وجائز أن يسمى الفقهاء أولي الأمر لأنهم يعرفون أوامر الله ونواهيه ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها، فجائز أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه كما قال في آية أخرى:

---

(١) التحرير والتنوير (٥/ ٩٨).

﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فأوجب الحذر بإنذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم، فجاز من أجل ذلك إطلاق اسم أولي الأمر عليهم؛ والأمراء أيضا يسمون بذلك لنفاذ أمورهم على من يلون عليه[1].

٣- قول الله تعالى من سورة المائدة: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢].

قال القرطبي: النقيب: كبير القوم القائم بأمورهم الذي ينقب عنها وعن مصالحهم فيها[2]، وقال ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. قال: عرفاء على قبائلهم بالمبايعة والسمع والطاعة[3]، ثم قال بعدها: «وهكذا لما بايع رسول الله ﷺ الأنصار ليلة العقبة كان فيهم اثنا عشر نقيبا ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج»[4].

والشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾.فهؤلاء النقباء كانوا يمثلون اثني عشر قبيلة هي مجموع قبائل بني إسرائيل، ولا يعتبر هذا من شرع من قبلنا المختلف في حجيته؛ لأن شرعنا قد ورد فيه ما يؤيده، وهو أن رسول الله ﷺ قال للأنصار في بيعة العقبة: «أخرجوا لي منكم اثني عشر نقيبًا ليكونوا على قومهم بما فيهم»[5].

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٠٤).

(٢) تفسير القرطبي (٤/ ٢١٠٩).

(٣) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠)

(٥) سيرة ابن هشام (٢/ ٥١)، وطبقات ابن سعد (٣/ ٦٠٢).

٤- في صحيح البخاري: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ حِينَ جَاءَهُ وَفْدُ هَوَازِنَ مُسْلِمِينَ، فَسَأَلُوهُ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَسَبْيَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَحَبُّ الْحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا الْمَالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ، وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْتَظَرَهُمْ بِضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حِينَ قَفَلَ مِنْ الطَّائِفِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ غَيْرُ رَادٍّ إِلَيْهِمْ إِلَّا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، قَالُوا: فَإِنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنَا، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فِي الْمُسْلِمِينَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قَدْ جَاءُونَا تَائِبِينَ، وَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيِّبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللَّهُ عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ، فَقَالَ النَّاسُ: قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّا لَا نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ، فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا»[1].

***

(١) صحيح: رواه البخاري ك العتق باب من ملك من العرب رقيقا فوهب وباع... برقم (٢٣٦٧) (ج٤ص١٩٥٩)، وأبوداود في السنن ك الجهاد في باب في فداء الأسير بالمال برقم (٢٣٢٢) (ج٤ص١٦٠٩)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٨٥٣٢) (ج١٦ص٧٦١٢)، والطاحاوى في مشكل الآثار برقم (٣٩٠٢) (ج٨ص٣٩٩٥)، والطبرانى في الكبير برقم (١٣٩٠٣) (ج١٥ص٧٤٠١).

تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد:

اختلف الباحثون في مسألة تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد، وكيفية تكونها[1]، فذهب بعضهم إلى أن هذه المؤسسة تتكون تلقائيا عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي، واحتجوا باستقراء التاريخ في القرون المنفصلة الأولى، وذهب آخرون إلى أن الإمام هو الذي يعينهم، واحتجوا بفعل عمر حين عين الستة أهل الشورى، وذهب آخرون إلى أن الانتخاب هو الوسيلة المثلى لاختيار أهل الحل والعقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾؛ وذهب آخرون إلى الجمع بين الانتخاب والتعيين؛ جمعًا بين الأدلة.

والذي لا يصح أن نغفل عنه - لئلا يتولد عن التحكم نشاز في الرأي - أن هذه المسألة تعد من الآليات الفنية التي لا يمكن أن تكون توقيفية وإلا توقف الزمان أو توقفنا وتركنا قطاره يمضي، وأن غاية ما يشترط لمشروعيتها ألا تكون مخالفة لأصول الشرع وقواعده وأحكامه وأن تكون محققه للمصلحة.

وعليه فإن عملية تحديد أهل الحل والعقد وتكوين مؤسستهم وتنظيمهما تُعَدُّ «مما تركه الإسلام لاجتهاد أهل كل عصر لكونه مما تختلف فيه وجوه المصلحة باختلاف العصور»[2].

فلقد تكونت جماعة أهل الحل والعقد في العهد النبوي بصورة تلقائية فطرية، وإن شئت فقل: بعقد ضمني غير منطوق، وقد يصح أن يقال بأنهم كانوا من المهاجرين العشرة المبشرين بالجنة ومن الأنصار النقباء الاثنى عشر[3].

---

(١) انظر أهل العقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي (ص٥٩) وما بعدها.

(٢) الوجيز د. صلاح الصاوي (ص٧١).

(٣) انظر: دور أهل الحل والعقد، د.فوزي خليل (ص١١٩).

ثم مضى الأمر على ذلك؛ إذ لم يكن المجتمع المسلم آنذاك يحتاج إلى إجراء انتخاب بصورته المعروفة في الواقع المعاصر الأكثر تعقيدا وتشابكا، وكان هذا كافيا ومناسبا لذاك العصر.

يقول الأستاذ محمد أسد: لقد كان المجتمع الإسلامي في ذاك الحين ما يزال محتفظا بطابعه القبلي إلى حد كبير...لذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم في الواقع حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها، ولو فرضنا جدلا أن الخليفة أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم؛ فلم تكن هناك حاجة إلى إجراء انتخاب عام[1].

ويقول الشيخ أبو الأعلى المودودي: «فكان من الطبيعي أن ينتشر الإسلام في المدينة المنورة، وكان منهم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين، في هذا المجتمع والنظام السياسي الجديد، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا في مجلس شورى النبي ﷺ.... فكان انتخابهم قد تم بطريق فطرى، وكانوا حائزين على ثقة القبائل المسلمة كلها...ويبرز في هذا المجتمع المدني عنصران جديدان...عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة، وعنصر علماء وفقهاء... فأصبح هذان العنصران في مجلس شورى النبي ﷺ بانتخاب فطري، ولم يشعر المسلمون أنهم بحاجة قط إلى انتخاب بالأصوات»[2].

وإذا كان هذا الانتخاب الفطري لم يعد مناسبا لاختيار هذه الجماعة فهل يجمد المسلمون عليه، ويتركون الأمر للتوكيل الضمني والانتخاب الفطري؟!

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد نقله للعربية منصور محمد ماضي دار العلم للملايين بيروت ط أولى ١٩٥٧م (ص١٠٥).

(٢) نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي (ص٢٨٥)، دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.

إن عاقلاً لا يقول بهذا، وإن شريعتنا بما فيها من سعة ومرونة أرقى من أن تدع الناس جامدين على ما لا يصلحهم وهم يرفعون شعارها ويتكلمون بلسانها، وإن الفقه الصحيح ليدعو إلى مراعاة تبدل الأوضاع وتباعدها؛ خاصة وأن الأمر داخل في الإطار المؤسسي الفني، يقول الشيخ سعيد عبد العظيم: «ولكن هل يكفي التوكيل الضمني الذي حدث في عصر الخلفاء الراشدين لاختيار أهل الحل والعقد في عصرنا الحاضر؟، والإجابة على ذلك بأن الصورة التي حدثت لا يستبعد تكررها إذا تشابهت الظروف والملابسات مع الأوضاع التي عاشها الصحابة رضوان الله عليهم والتي تباعد عنها حاضرنا تباعدا كبيرا فيما يتعلق بالعلم النافع والعمل الصالح؛ وبالتالي فلا مانع من سن النظم الإدارية اللازمة لإجراء انتخاب وضمان سلامته من التزييف والتضليل، وأن نضع في هذه النظم الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة أهل الحل والعقد في ضوء ما ذكره الفقهاء من شروط فيهم ولإثبات نيابتهم بالتوكيل الصريح، ولأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر»[1].

صفات أهل الحل والعقد:

أوردت الموسوعة الفقهية الكويتية صفات أهل العقد وهي:

أ- العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات: من الإسلام والعقل والبلوغ وعدم الفسق واكتمال المروءة... إلخ

ب- العلم الذي يوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

(١) الديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، الشيخ سعيد عبد العظيم (ص٨٦-٧٨).

جـ- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح.

د- أن يكون من ذوي الشوكة الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم؛ ليحصل بهم مقصود الولاية.

هـ- الإخلاص والنصيحة للمسلمين[1].

وفي الأحكام السلطانية للماوردي أن الشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفا لا شرعا؛ لسبوق علمهم بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده[2].

وذكر الدميجي في الإمامة العظمي شروط أهل الحل والعقد[3] وهي:

١- شروط الولاية العامة: الإسلام العقل الحرية الذكورة العدالة.

٢- شروط خاصة: العلم والرأي والحكمة.

وقسم الدكتور عبد الله الطريقي شروط أهل الحل والعقد إلى أساسية وتكميلية[4]، فأما الأساسية فهي: الإسلام والعقل والبلوغ والعدالة والعلم والرأي والحكمة والشوكة والذكورية، وأما التكميلية فهي الاجتهاد في

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٦).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي (ص٦).

(٣) الإمامة العظمى للدميجي (ص١٦٣)، وما بعدها.

(٤) انظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم (ص٣٤)، وما بعدها.

الشريعة والخبرة والتجربة والمواطنة والورع، ثم كرَّ على بعضها بالنقد كقوله عن صفة الورع: «ولكن ذلك قليل في الناس، فاشتراطه فيه حرج وما تقدم من شرط العدالة كاف»[1].

وكانتقاده لابن خلدون في جعله العصبية محور الصفات، فقال: «نعم للعصبية مكانة وأثر، ولكنها محددة ومقدرة، أي بالقدر الذي يخول للحل والربط والتنفيذ، وذلك في مجموعهم لا في جميعهم»[2].

ونحن إن نظرنا إلى هذه الصفات التي يشترط توافرها في أهل الحل والعقد نجد أن منها ما لابد من تحققه كاملا بلا نقص، كشروط: الإسلام والعقل والبلوغ، ومهنا ما لابد من تحققه ولكن بنسبة تتفاوت من زمان لآخر وتكفي في تميز أهل الحل والعقد عن سائر الناس وفي قيامهم بدورهم المنوط بهم، مثل العدالة والرأي والحكمة، ومنها ما لابد من تحققه في مجموعهم ولا يشترط تحققه في جميعهم كالعلم والشوكة، ومنها ما لا يشترط إلا في الهيئة التشريعية الداخلة في إطارهم والمختصة دون سائرهم بأمر التشريع وهي صفة الاجتهاد الشرعي.

ويجب عند التطبيق عدم الوقوع في أسر المثالية؛ لأن الزمان إذا فسد فسد بفساده المجتمع، وأهل الحل والعقد يولدون من رحم هذه المجتمع، فبقدر صلاحه يكون صلاحهم، وعلي قدر فساده يكون فسادهم، وإن هم مَنَّ الله عليهم فازدادوا صلاحا أزداد معهم المجتمع صلاحا، والعكس بالعكس.

---

(١) المصدر السابق (ص٥٧).

(٢) نفس المصدرالسابق (ص٤٦).

لذلك حاول البعض انطلاقا من قاعدة: الميسور لا يسقط بالمعسور، أن يضع دائرة حول الفئات التي يمكن أن ينتخب منها أهل الحل والعقد فقال: إن الصفات التي ورد ذكرها في حق أهل الحل والعقد ممكن تحقيقها في الواقع، بأن نقول إن درجة العلم تتحقق بالحصول - مثلاً - على درجة الأستاذية أو ما يناظرها، وإن أمراء الأجناد حاليًا هم ولاة الأقاليم والعواصم وقادة أفرع الجيش، وإن وجوه الناس هم رؤساء القبائل الكبرى، والقضاة، والدعاة المشهورون، ورؤساء الجامعات، ومديرو الشركات الكبرى، والمتميزون في تخصصاتهم التجريبية والإنسانية من أساتذة الجامعات ومن في حكمهم.

ويرى الدكتور محمد رأفت عثمان أن جماعة أهل الحل والعقد يمكن «أن تشكل من علماء الشرع ورجال الجامعات والقضاء والهيئة النيابية والنقابات وزعماء الطلاب...»[1].

أعمال أهل الحل والعقد:

تقتصر كتب الأحكام السلطانية عند حديثها عن أهل الحل والعقد على ذكر دور واحد من الأدوار السياسية المنوطة بهم، وهو دور التولية والعزل، ولقد تأثر بعض الذين كتبوا في الفقه السياسي الإسلامي من المعاصرين بهذا المسلك، فاقتصروا على ما اقتصرت عليه الكتب التي تأثروا بها، وعندما أرادوا أن يعددوا الأعمال والأدوار فتتوا العمل الواحد والدور الواحد (وهو التولية والعزل) إلى أعمال وأدوار، فقالوا: اختيار الخليفة،

---

(١) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي د محمد رأفت عثمان (ص٢٥٨) الكتاب الجامعي مصر.

والتمييز بين المتقدمين للخلافة، ومبايعة الأنفع، والعزل، واستقدام المعهود له الغائب[1]..

واقتصار كتب الأحكام السلطانية على هذا الدور لم يكن عيبا ولا قصورا ولا إخلالا؛ لأن حديثها عن أهل الحل والعقد في أغلب الأحوال جاء عرضًا في أثناء الحديث عن طريقة من طرق انعقاد الإمامة وهي طريقة الاختيار من أهل الحل والعقد، وما قصد الأئمة الكبار -رحمهم الله- حصر مسئوليات أهل الحل والعقد في هذا الدور، وليس هناك دليل - البتة - على أن دورهم منحصر في هذا الدور، بل إن طبيعة هذه الهيئة العظيمة تتنافى مع هذا الحصر المفتعل.

ونحن لا نخالفهم في أن التولية والعزل وما يلحق بهما يعتبران الدور الأكبر والوظيفة الأعظم لأهل الحل والعقد؛ لذلك اهتمت بذكرها كتب الأحكام السلطانية، لكن: إذ كانت وظيفة هذه الجماعة على ما هو مسطور في كتب الأحكام السلطانية هي اختيار الإمام فإنه من الممكن أن يضاف لها وظيفة أخرى تناسب ذلك أيضا، لاسيما أن حدود الولايات وصلاحياتها يؤخذ من لفظ التولية والعرف والأحوال، وهذه الوظيفة المضافة لها تعلق بالإمامة، وقد دلت عليها النصوص الشرعية، وهي وظيفة المتابعة والمراقبة لأعمال الخليفة والجهاز التابع له؛ بغرض الحفاظ على التزام النظام السياسي بالشرع وعدم الخروج عليه، وهذه الوظيفة نجد أسانيدها الشرعية في الكثرة الكاثرة من أدلة القرآن والسنة، التي تطلب من المسلمين القيام

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/١١٦-١١٧)، الإمامة العظمى للدميجي (ص١٦٩)، وما بعدها وغيرهما.

بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك أن الحفاظ على شرعية النظام والتزامه من الأمور البالغة الأهمية، ولما كان أهل الاختيار بالوصف الذي ذكرناه عن أهل العلم؛ كان إضافة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجانب السياسي إليهم من أنسب الأشياء.

وأهل الحد والعقد، بصفاتهم التي تقدم ذكرها، هم أليق فئة تناط بها مهام الحسبة في الجانب السياسي، ويمكن لأهل الحل والعقد أن يتابعوا ويراقبوا مؤسسة الخلافة وما ارتبط بها من المعاونين، كالوزراء وأمراء الأقاليم ونحوهم، لضمان تقيدهم بالشريعة وعدم الخروج عليها، فمن ذلك مثلاً:

١- متابعة التشريعات واللوائح والتنظيمات التي يصدرها الخليفة أو من يعاونه.

٢- متابعة قيام الخليفة وأعوانه بواجباتهم الملقاة على عواتقهم.

٣- متابعة علاقة الدولة بالعالم الخارجي، من حيث حالة الحرب أو العهد أو الذمة، وغير ذلك من الأمور التي يتابع فيها أهل الحل والعقد انتظام الأمور في الدولة الإسلامية والتزامها بأحكام الشرعية.

فأهل الحل والعقد - إذًا - تقع على عاتقهم مسئولية الرقابة على أعمال الحكومة[1].

هذا بالإضافة إلى دور الشورى، فهم أهل الشورى الذين يجب على الإمام مشاورتهم ويجب عليهم أن يشيروا عليه وألا يتنازلوا عن حق الأمة

---

(١) انظر فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص١١٠).

في إقامة الحكم على منهاج الشورى، وقد تقع الشورى منهم جميعا، وقد يشاركهم فيها جمهور العامة وسوادهم الأعظم، وقد تنحصر في أهل تخصص معين منهم أو في مجلس شورى متولد عنهم، وذلك بحسب الحال.

كما أن الهيئة التشريعية التي تمثل السلطة التشريعية نابتة في تربة مؤسسة أهل الحل والعقد، ومولودة من رحمها، ومحتمية بأحضانها.

وإذا خلا الزمان من سلطان شرعي كان على أهل الحل والعقد اختيار قاض لإقامة الحدود[1]، وتيسير إدارة[2] البلاد إلى أن تتهيأ الظروف لإقامة الإمام.

يقول الدكتور صلاح الصاوي: إذا شغر الزمان عن الإمام، وخلا عن حاكم يحمل الأمة على مقتضى النظر الشرعي، وأقيمت الحكومات على أساس العلمانية وتحكيم القوانين الوضعية، فالأمور موكولة إلى أهل الحل والعقد في الأمة، وهم أهل العلم وأهل القدرة، الذين يفزع إليهم في المهمات والمصالح العامة، ممن لا يزالون على أصل التزامهم بالإسلام وإيمانهم بشريعته، وإنكارهم على الخارجين عليها، ودعمهم للدعوة إلى تحكيمها.

فإذا اجتمعت كلمة هؤلاء وانتظم أمرهم حول متبوع مطاع، صار اتباعهم فريضة محكمة، وصار السعي من خلالهم لإقامة الدين واجبًا متعينًا

(١) انظر: الفتاوى الكبرى الفقهية - أحمد بن محمد بن على بن حجر الهيثمي (٤/ ٢٩٧) ط المكتبة الإسلامية، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٣٤/ ١٧٥-١٧٦)، والسيل الجرار للشوكاني (٤/ ٣١١).

(٢) انظر: أهل الحل والعقد، د. عبد الله الطريقي (ص١٠٧)، وما بعدها.

لا حيلة لأحد في دفعه، وهؤلاء حينئذ يمثلون الجماعة التي جاءت النصوص بلزومها، وحذرت من مفارقتها وتوعدت الخارج عليها.

والأصل في ذلك كله، ما تمهد في الأصول من أن السلطة للأمة، كما أن السيادة للشرع في المجتمع الإسلامي، فالأمة هي وحدها صاحبة الحق في تولية حكامها، وفي مراقبتهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء.

فإذا خلا الزمان من هؤلاء الحكام الشرعيين، عادت السلطة إلى الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد منها، وتعين عليها حينئذ أن تؤدي الأمانة إلى أهلها، وأن تعقد الراية لمن يستحقها، وأن تجمع كلمتها حول متبوع مطاع، لتبدأ من خلاله مسيرة الجهاد[1].

* * *

(١) الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي - د صلاح الصاوي ص٢٣٣ - دار الإعلام الدولي- القاهرة ط ثانية ١٩٩٤.

المبحث الثاني: مؤسسات السلطات الثلاث

المطلب الأول: السلطة التشريعية:

السلطة التشريعية في التعريف الدستوري هي: «السلطة المختصة بعمل القوانين، وتقوم مع ذلك بالإشراف على أعمال السلطة التنفيذية»[1]، فهي السلطة المسئولة - إلى جانب مراقبتها للحكومة - عن وضع القوانين الملزمة التي لا يسع أحد تجاوزها.

والقوانين التي تقوم السلطة التشريعية بسنها هي مجموعة القواعد والمبادئ والأنظمة التي تنظم شئون الحياة في الدولة، وكلمة القانون يونانية الأصل، وقيل رومية وقيل فارسية[2]، وكانت في مسقط رأسها تستعمل بمعنى القاعدة، ولما دخلت إلى العربية كانت تستعمل آنذاك بمعنى مقياس كل شيء[3]، ثم صارت بعد ذلك تستعمل بمعناها المشهور.

والكلمة المقابلة للقانون في الإسلام هي كلمة الشرع، ولكن شتان بين اللفظين وما يشتمل عليه كل منهما، فإذا كان القانون هو القواعد والأنظمة والأحكام والمبادئ التي وضعها الإنسان لينظم بها حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فإن الشرع قانون بهذا المعنى ولكنه يمتاز

---

(١) السياسة الدستورية للدورة الإسلامية، د. إبراهيم النجار، رسالة دكتوراه سنة ١٩٣٦، بمكتبة كلية الشريعة والقانون بالقاهرة (ص٣٩٨).

(٢) المعجم الوسيط (ص٧٦٣).

(٣) المصدر السابق (ص٧٦٣).

عن القانون بأنه من صنع الله لا من صنع البشر؛ ومن ثم فإن الشرع لا يتطرق إليه ما قد يتطرف إلى القوانين من الخلل والاضطراب والنقص، والقوانين لا يتسنى لها أن تبلغ من الإحكام والكمال ما قد بلغه الشرع.

والشرع في اللغة: مصدر شَرَعَ (بالتخفيف)، والتشريع: مصدر شرَّع (بالتشديد)، والشريعة في كلام العرب[1]، وردت على معاني تدور كلها حول: الري والطهر واليسر والاستقامة والاتساع، فقد وردت في كلامهم بمعنى: مشرعة الماء ومورد الشاربة، ويقولون شرع إبله وشرعها أي: أوردها شريعة الماء فشربت ولم يستق لها، وفي المثل أهون السقي التشريع، وهي أيضا بمعنى: ما شرع الله لعباده من الدين قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨].

فسميت أحكام دين الله شريعة تشبيها لها بشرعة الماء من حيث أن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتطهر، ويطلقون كذلك الشريعة على ما ظهر واعتدل واستقام من المذاهب، وعلى الطريق المستقيم المعتدل، والشارع عند العرب: الطريق الأعظم.

وهكذا تتميز شريعة الله تعالى عن القوانين البشرية بهذه المميزات الخمس التي دل عليها الاستعمال اللغوي لكلمة شريعة، وهي: الري والطهر واليسر والاستقامة والاتساع، هذه المميزات الخمس تنبثق منها

---

(١) انظر: لسان العرب (٥/ ٨٢) وما بعدها مادة شرع والقاموس المحيط (١/ ٩٤٦)، وتاج العروس (١/ ٥٣٣٥)، ومختار الصحاح (٣٣٥)، المعجم الوسيط (ص٤٧٩).

جميع خصائص التشريع الإسلامي التي دل عليها الكتاب العزيز والسنة المشرفة، ودل عليها منطق الشريعة وواقعها، ودل عليها كذلك التاريخ والتجربة والواقع.

هذه الخصائص تتلخص في الآتي[1]:

١- الربانية: بمعنى أنها من عند الله، وليس للبشر في وضعها مدخل.

٢- العموم: بمعنى أنها ليست خاصة بفئة من البشر دون فئة، وإنما هي عامة يتناول خطابها البشرية جمعاء.

٣- الشمول: بمعنى أنها لم تهتم بزاوية دون أخرى، وإنما تتناول كل ألوان السلوك الإنساني والنشاط البشري.

٤- البقاء: بمعنى أنها ناسخة لما قبلها، ولا يمكن أن تأتي شريعة بعدها تنسخها، فهي لا يتطرق اليها النسخ أو الإبطال وإنما هي باقية إلى يوم الدين.

٥- أن الجزاء عليها دنيوي وأخروي، فالجزاء الدنيوي، كالعقوبات الشرعية، والجزاء الأخروي يكون يوم الدين.

٦- التوازن والواقعية والتلبية للفطرة والانسجام التام مع تكوين الإنسان وحاجاته والغايات التي خلق لها.

٧- الكمال المنافي للنقص، والرشد المنافي للهوى والغي، والطهر المنافي للرجس والدنس، والعدل المنافي للظلم والجور، والرحمة المنافية للقسوة والغلظة، واليسر المنافي للعنت والعسر.

---

(١) انظر: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان.

وهذه جملة من الآيات القرآنية الدالة على ما أسلفنا من صفات الشريعة الإسلامية وخصائصها وزيادة: قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [يونس: ٥٧-٥٨]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشورى: ٥٢-٥٣]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ [النحل: ٢]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، وقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وإذا أردنا أن نُعَرِّف الشريعة الإسلامية تعريفًا اصطلاحيًا، فإننا نقول إنها: «ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة»(1).

وهذا التعريف يتضح منه أهم خصائصها وهي أنها ربانية لابد للبشر في إنشائها، وأنها شاملة وواسعة حيث لا تقتصر على الأحكام التي اقتصرت عليها القوانين بل شملت العبادات والأخلاق والعقائد، وهي تهدف إلى سعادة الدارين.

أما السلطة التشريعية في المفهوم الإسلامي فهي: «السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها».

ومن هذا التعريف يتضح لنا الآتي:

١- أن السلطة التشريعية في الإسلام وفي الدولة الإسلامية لا تخرج عن دائرة علماء الشريعة المجتهدين، وهم علماء الشريعة الذين استجمعوا شروط الاجتهاد، والتي من أهمها: أن يكون عالما بطرق الدلالة ووجوها، والخصوص والعموم والمجمل والمفسر الصريح والفحوى وغيرها من الأصول، وأن يكون عالما بالآيات المتعلقة بالأحكام من كتاب الله تعالى، وأن يحيط بسنة رسول الله ﷺ المتعلقة بالأحكام بحيث لا يشذ مهنا إلا

(1) تاريخ التشريع الإسلامي – مناع القطان (ص١٥) مؤسسة الرسالة بيروت ط ٢٦ – ١٩٩٧م.

القليل، وأن يكون ذا دراية باللغة العربية، ولا يشترط الإحاطة بها، وأن يكون عالما بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام، وأن يحيط بمعظم مذاهب السلف وأن يكون عارفا بمسائل الإجماع، ويشترط أن يكون ورعا ذا دين وأمانة وصدق[1].

ويبلغ المجتهد كمال رتبه الاجتهاد ليكون من صفوة المجتهدين، بثلاثة أمور: أولها: التأليف في العلوم التي يتهذب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه، وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ... الثاني: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي نظر فيه موافق لها أو مخالف.

الثالث: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل..."[2].

٢- هذه السلطة هي المكلفة شرعا والمختصة دستوريا، بالقيام بعملية التشريع، وعملها التشريعي «لا يعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد»[3]، مراعين القواعد والمقاصد الشرعية.

---

(١) انظر: الاجتهاد من كتاب التلخيص، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ص١٢٥)، دار القلم دمشق بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج علي مناهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي علي بن عبد الكافي دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ (١/ ٨).

(٣) السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٤٩)، دار القلم ط١٩٨٨.

فالسلطة التشريعية عندما تقوم بالتشريع فإنها لا تنشئ الأحكام إنشاءا ولاتبتدؤها ابتداء، وإنما تستمدها وتستخلصها وتستخرجها من كتاب الله وسنة رسوله، لا من غيرهما، وبذلك وضع النظام الإسلامي حدا فاصلاً بين أمرين لا يصح أن يلتبسا، وهما السيادة والسلطان، فالسيادة لله والسلطان للأمة، السيادة لشرع الله، والسلطان للمجتهدين من الأمة الذين يقومون باستنباط الأحكام والإعلام بها والإلزام بتطبيقها، وهذا هو سلطانهم الذي لا يتعدى على سيادة الشريعة.

٣- أن عمل السلطة التشريعية لا يقف عند حد التشريع وإنما يتعداه إلى الإشراف والمباشرة لضمان الالتزام بهذا التشريع من قبل السلطتين التنفيذية والقضائية، وبخاصة السلطة التنفيذية، كما أنها تشترك مع سائر أهل الشورى وأهل الحل والعقد في القيام بدور الرقابة على باقي السلطات والمحاسبة للحكومة، وإبداء المشورة للحاكم ومعاونيه في كل مشكل يعرض للأمة من الأمور العامة.

٤- أن صفوة علماء الشريعة المجتهدين الذين يمثلون السلطة التشريعية جزء من أهل الحل والعقد؛ لأن أهل الحل والعقد في الأمة ليسوا منحصرين في علماء الشريعة المجتهدين فضلا عن أن ينحصروا في صفوتهم المختارة للتشريع، وإنما تتسع دائرتهم لتشمل غيرهم من العلماء والقضاة، والأمراء والخبراء، والصلحاء، والوجهاء العدول الذين يحملون همَّ هذا الدين ويتحملون مسئولية هذه الأمة ويعتبرون هم كبار الأمة وقادتها وأولو الأمر فيها.

وقد كانت السلطة التشريعية في عصر النبوة محصورة في يد رسول الله ﷺ وحده، لا يشاركه فيها أحد من الأمة، ما دام الأمر متعلقا بالتشريع والأحكام ومسائل الحلال والحرام؛ لأنه كان يتلقى الوحي من الله تبارك

وتعالى ويقوم بتبليغه والإعلام به وتطبيق أحكامه، «ومع كون السلطة التشريعية، في عهده ﷺ متمركزة من الناحيتين العضوية والموضوعية في يده وحده، إلا أنه فيما لا يتصل بالتشريع وبالحل والحرمة كان يستشير فيه طوائف من أصحابه من ذوي الرأي»[1].

وعندما توفي رسول الله ﷺ:«انتقلت السلطة التشريعية بعد وفاته إلى المجتهدين من الصحابة، وسلطانهم في التشريع لم يعْدُ أمرين، الأول: فهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، والثاني: قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة... وبذلك تخالف السلطة التشريعية في عهد الصحابة السلطة التشريعية التي تضع القوانين في الأمم الأخرى؛ إذ الثانية في منتهى الحرية في وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها»[2]، أما الأولى فهي مقيدة بالنصوص الشرعية وبالقواعد والمقاصد الشرعية، ودائرة في عملها تحت سيادة الشرع.

ومع اختصاصهم بالتشريع كانوا يشيرون على الخليفة مثلما يشير عليه سائر الكبار من أهل الحل والعقد، وذلك فيما لا يدخل في الحل والحرمة من أمور الرأي والحرب والمكيدة والمسائل المتعلقة بتدبير الشأن العام.

وقد كان الخليفة يشارك السلطة التشريعية في استخلاص الأحكام، لأنه كان من جملة المجتهدين، وكان أحيانا يعمل بما أداه إليه اجتهاده ما لم يحل بينه وبين العمل به ظهور رأي جماعة المجتهدين عليه، «وإذا كان من حق الخليفة

---

(١) النظرية السياسية الإسلامية في السلطات العامة للدولة (ص١٠١)، رسالة دكتوراه مقدمة من / عبد الملك عبد الله الجعلي، مكتبة كلية الشريعة ١٩٧٦.

(٢) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د.إبراهيم النجار (ص٤٢٨).

أن يجتهد برأيه فيما يعرض من مسائل، فإنه يجتهد بوصفه من المجتهدين لا بوصفه رئيسا للسلطة التنفيذية، كذلك القاضي الذي تتوفر فيه صفات الاجتهاد فهو إن حكم برأيه فإنما يجتهد بوصفة من المجتهدين لا بوصفه من أعضاء السلطة القضائية»[1].

روى أبو عبيدة في كتاب القضاء عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا أو بكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيه على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك...»[2].

فرجوع الخليفة إلى المجتهدين لسؤالهم عن علم علموه من رسول الله ﷺ في المسالة المعروضة، ثم لاستشارتهم فيما لم يرد فيه نص، يعتبر ردًا على السلطة المختصة، أما اجتهاده وقضاؤه بما ظهر من كتاب الله فلا يعد تجاوزا للسلطة التشريعية ولا تعديًا عليها؛ لأنه من المجتهدين، ولأن الحكم الشرعي إذا ظهر في الكتاب أو السنة فالسلطان له، وعلى الجميع - سواء

(١) نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة د. محمود حلمي (ص٣٩٢) ط١ دار الفكر العربي مصر ١٩٧٠.

(٢) رواه الدارمي في السنن في المقدمة باب الفتيا وما فيه من الشدة برقم (١٦١) (ج١ص٩٠)، والبيهقي في الكبرى ك أدب القاضي باب مايقضى به القاضى ... برقم (١٨٧٢٦) (٢٧ص١٣٤٨٥) وقال حسين أسد: رجاله ثقات غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر فالإسناد منقطع.

السلطة التشريعية أو التنفيذية - أن يخضعوا لسلطانه، ولأن رجال السلطة التشريعية لن يسكتوا إذا خالف الخليفة - من وجهة نظرهم - دستور الأمة (الكتاب والسنة)؛ لذلك عندما رأي عمر رأيه في سواد العراق وأراد ألا يقسم الأرض المغنومة على المقاتلين، وأن يتركها فيئا للمسلمين وقف الصحابة واعترضوا، وناقشه المجتهدون من الأمة، وراجعوه وراجعهم، وجادلوه وجادلهم، حتى اقتنع سوادهم الأكبر برأيه فمضى فيه[1].

«وقد كان في استشارة الخلفاء وأهل الفتيا بعضهم بعضا ما يجعل من جماعتهم المحدودة شبه مجلس نيابي صغير ينقصه النظام، ولكن يعوضهم عنه ما كان منهم من تقليب المسائل على وجوهها وبحثها من جميع نواحيها»[2].

وإن تعويل الخلفاء على إجماع المجتهدين برغم أنه لا يعكس سيادة الأمة بالمعنى الغربي الوضعي، إلا أنه يعد «هو نواة المبدأ الحديث الذي يجعل الأمة مصدر السلطات، والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية، هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث، لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد»[3]، وأن سلطانهم التشريعي لا يتعدى على سيادة الشرع؛ لأنهم لا يصنعون القوانين وإنما يستمدونها من الشرع.

(١) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي للقطان (ص١٤٠)، وما بعدها.

(٢) السياسة الدستورية للدورة الإسلامية للنجار (ص٤٣٠).

(٣) فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص٥٣).

وقد اتفقت الأمة ـ برغم اختلافها في بعض الفروع المتعلقة بالدلالات ـ على أن الكتاب والسنة هما مصدر التشريع، واتفق أهل السنة والجماعة على أن الإجماع هو المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة، وعلى أن الإجماع لا ينشئ الحكم وإنما هو علامة على حكم الله في المسألة، واتفق جمهور أهل السنة - عدا الظاهرية - على أن القياس دليل شرعي معتبر، وعلى أنه آلية الاجتهاد الأولى لاستنباط الأحكام غير المنصوصة، وهناك أصول أخرى للاستدلال كالاستصلاح والاستحسان الاستصحاب وغيرها قد اختلف العلماء في تقريرها واعتمادها، لكن الذي لم يختلفوا فيه هو أن كل ما سوى الوحيين من أدلة الأحكام راجع إليهما وصادر عنهما ولا يمكن أن يحظى بالاستقلال التام، وهذا ما يؤكد سيادة الشرع ويؤكد كذلك استقلال التشريع عن الحكومة.

وبعد عصر الصحابة جاء عصر التابعين لتظهر نواة المدارس الفقهية التي تعتبر مؤسسات تشريعية قائمة على أصلين: الأول: سيادة الشرع، الثاني: أن السلطان التشريعي في يد المجتهدين من الأمة، فظهرت مدرسة الرأي في العراق والتي وضع حجر الأساس لها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، وفي مقابلها مدرسة السنة التي وضع لبناتها الأولى علماء الصحابة في المدينة من أمثال عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وعائشة وغيرهم.

وإذا كان عهد الصحابة قد شهد شهرة واسعة للمجتهدين من الصحابة أمثال: عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابن عمر ومعاذ وزيد بن ثابت وغيرهم، فإن عصر التابعين شهد شهرة واسعة لمجتهدين كبار

كان على رأسهم الفقهاء السبعة في المدينة وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وهم الذين اعتد مالك بإجماعهم[(١)].

ثم ظهرت المذاهب الفقهية الكبرى التي شهدت طفرة عظيمة في الاجتهاد الفقهي القائم على أصول ودعائم علمية راقية، وكان أشهر هذه المذاهب هي المذاهب الفقهية الأربعة: مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، ومذهب الشافعي، ومذهب أحمد بن حنبل، فكانت هذه المذاهب هي المؤسسات التشريعية العظمى التي تمثل السلطة التشريعية في العصور التي تلت عصر الخلفاء الراشدين.

وظل باب الاجتهاد مفتوحا، وظلت هذه المذاهب هي المرجعية التشريعية للأمة الإسلامية حكاما ومحكومين في جميع المجالات؛ حتى جاء في عصور متأخرة علماء أغلقوا باب الاجتهاد، فنتج عن ذلك أن استجدت مسائل ونوازل في حياة الأمة لم يف تراث هذه المذاهب بمعالجتها: «فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامي عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس، والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية»[(٢)].

مما أدى بعد ذلك إلى وقوع الدول الإسلامية فريسة العلمانية، ودخلتها نظرية السيادة الغربية، وغزتها قوانين غير شرعية، وصارت السلطة

---

(١) انظر: المنخول لأبي حامد الغزالي ص٣١٤ دار الفكر دمشق ط ثانية ١٤٠٠هـ.

(٢) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف (ص٥١).

التشريعية فيها أبعد ما تكون عن الشريعة الإسلامية؛ وما كان هذا ليحدث لو أن باب الاجتهاد ظل مفتوحا؛ ليلبي حاجات الأمة في كل ما ينزل بها.

وهذا هو الذي دفع المصلحين من أمثال الأستاذ محمد عبده وغيره إلى الدعوة إلى الاجتهاد، ولقد تجاوب بهذه الصيحة الصادقة علماء وأساتذة جامعات وشيوخ كبار ونهضوا لهذا الواجب الكبير؛ فبدأت من جديد حركة الاجتهاد والتجديد، وصارت الأمة بفضل هذه الجهود مؤهلة للعودة إلى سيادة الشريعة عن طريق جعل السلطة التشريعية في يد المجتهدين من الأمة خاصة.

ولقد أوجدت الأمة الإسلامية مؤسسات كبرى تقوم بالاجتهاد الجماعي الذي كان يقوم به المجتهدون من الصحابة ولكن بآليات معاصرة، وقد تمثلت هذه المؤسسات في المجامع الفقهية الكبرى مثل: مجمع البحوث والإسلامية بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ومجمع رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وغيرها من المجامع التي جاءت بعدها وحذت حذوها، إلى جانب مشاريع الاجتهاد الجماعي الأخرى كمشاريع الموسوعات الفقهية الكبرى مثل مشروع الموسوعة الفقهية الكويتية.

كما ناقش العلماء المعاصرون إمكانية تجزئة الاجتهاد، بمعنى أن يوجد في كل فرع من فروع الشريعة متخصصون وخبراء يملكون أدوات الاجتهاد فيه وإن لم يستكملوا آلات الاجتهاد المطلق؛ وذلك لتوسيع دائرة الاجتهاد وتيسير أمره.

وهذا الجهد المبارك يعتبر أرضا خصبة لنمو واختيار السلطة التشريعية التي يتمثل فيها بصدق سيادة الشرع وسلطان الأمة.

أما عن كيفية الاختيار وطريقة التكوين فهي من الآليات التي تختلف من عصر لآخر، فنحن إذا نظرنا إلى السلطة التشريعية في عصر الخلفاء الراشدين ومن تلاهم، نجد أنهم لم يكتسبوا هذه السلطة بتعيين الخليفة ولا بانتخاب الأمة لهم، وإنما اكتسبوها بميزاتهم الشخصية التي امتازوا بها[(١)]، فجاء التكوين بطريقة فطرية تلقائية بسيطة كبساطة الحياة آنذاك[(٢)].

وأما في الواقع المعاصر فيمكن عند قيام دولة إسلامية أن تتشكل السلطة التشريعية من المجتهدين في العلم الشرعي وذلك باتباع آليات معاصرة لا يتنافى العمل بها مع القواعد والأصول الشرعية، فيرى البعض[(٣)] - على سبيل المثال - أنه بالإمكان أن تشكل هيئة بمعرفة الحكومة من حملة الشهادات العلمية الشرعية العالية، هذه الهيئة تعرض عليها القوانين قبل تطبيقها فما أقرته طبق، وما لم تقره يلغى، والبعض اعترض على هذه الأفكار، والذي أراه أن ما هو من نوع الآليات الفنية لا إشكال فيه، وهو خاضع للدراسة، ولكن المهم هو وضع ضوابط شرعية تضمن عدم تعدي هذه الآليات على الأسس والثوابت.

---

(١) العلاقة بين السلطات، د. بكر راغب الشافعي (ص١٦٢)، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

(٢) انظر: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د. التابعي محب (ص٣٠٨)، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

(٣) انظر: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي (ص٢٤٢)، والسياسة الشرعية مصدر للتقنين للقاضي (ص٥٧٢-٥٧٣).

المطلب الثاني: السلطة القضائية:

القضاء مصدر قضى، ومعناه الحكم، تقول: قضيت بين الخصمين وعليهما أي: حكمت، وأصله: إحكام الشيء والفراغ منه وإمضاؤه، وقد ورد القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقضاء الشيء وتمامه، وكل ما أحكم أو أتم أو أدي أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضى فقد قُضى، وسمى الحاكم قاضيا لأنه يُمضي الأحكام ويُحكمها[١].

وفي الاصطلاح الفقهي هو: «إلزام من له الإلزام بحكم الشرع»[٢].

والسلطة القضائية عند علماء القانون هي: «السلطة التي يُعهد إليها بتفسير القانون وتطبيقه على الحوادث المعينة، وأعضاؤها هم القضاة على اختلاف درجاتهم»[٣].

ويراد بالسلطة القضائية في الإسلام «الجهة التي تملك إصدار الأحكام الشرعية وتبت في القضايا المتنازع فيها على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع علماء المسلمين والقياس الصحيح»[٤].

---

(١) راجع: لسان العرب (٧/ ٤٠٥) وما بعدها مادة قضى، القاموس المحيط (١/ ١٧٠٧)، ومختار الصحاح (٥٤٠)، والمصباح المنير (٣٠١)، والتعريفات (١/ ٢٢٥)، وتحرير الفاظ التنبيه (١/ ٣٣١) دار القلم دمشق ط أولى ١٤٠٨هـ.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣/ ٢٨٣ ، نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٢٣٥ وتحفة المحتاج للهيثمي ١٠/ ١٠١.

(٣) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار (ص٤٤١).

(٤) بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح بن فوزان الفوزان (ص٣١-٣٢)، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

ولقد وجدت السلطة القضائية في الدولة الإسلامية في جميع عصورها، ففي عصر النبوة كانت في يد النبي ﷺ: «وكان النبي ﷺ أول قاض في الإسلام، وكان قضاؤه ملزما لأنه سنة، فهو إذا قضى في حادثة كانت له صفتان: صفة المشرع.. فيبين القاعدة القانونية الواجب تطبيقها في الحادثة، ثم له أيضا، صفة القاضي التي يقضي بها في المنازعات ويفض بها الخصومات»(١).

ومن أمثلة قضاء رسول الله ﷺ ما يلي:

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُمَا قَالَا: إِنَّ رَجُلاً مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْشُدُكَ اللَّهَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللَّهِ، فَقَالَ الْخَصْمُ الْآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ: نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قُلْ، قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، اغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا، قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَتْ»(٢).

---

(١) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار (ص٤٤١).

(٢) متفق عليه: رواه البخاري ك الشروط باب الشروط التى لاتحل في الحدود برقم (٢٥٣٧) (ج٥ص٢١٠٤)، ومسلم ك الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنا برقم (٣٢١٦) (ج٥ص٢٢١٨).

٢- «عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ، زَعَمَ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ: سَهْلُ بْنُ أَبِي حَثْمَةَ أَخْبَرَهُ: «أَنَّ نَفَرًا مِنْ قَوْمِهِ انْطَلَقُوا إِلَى خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقُوا فِيهَا، وَوَجَدُوا أَحَدَهُمْ قَتِيلاً، وَقَالُوا لِلَّذِي وُجِدَ فِيهِمْ: قَدْ قَتَلْتُمْ صَاحِبَنَا، قَالُوا: مَا قَتَلْنَا وَلَا عَلِمْنَا قَاتِلاً، فَانْطَلَقُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ انْطَلَقْنَا إِلَى خَيْبَرَ، فَوَجَدْنَا أَحَدَنَا قَتِيلاً، فَقَالَ: «الْكُبْرَ الْكُبْرَ، فَقَالَ: لَهُمْ تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ، قَالُوا: مَا لَنَا بَيِّنَةٌ، قَالَ: فَيَحْلِفُونَ، قَالُوا: لَا نَرْضَى بِأَيْمَانِ الْيَهُودِ، فَكَرِهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُبْطِلَ دَمَهُ فَوَدَاهُ مِائَةً مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ»[١].

٣- «عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه قال: قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ، وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذَا غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي، فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي وَفِي يَدِي لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِلْحَضْرَمِيِّ: «أَلَكَ بَيِّنَةٌ ؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَلَكَ يَمِينُهُ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ، قَالَ: «لَيْسَ لَكَ مِنْهُ، إِلَّا ذَلِكَ» قَالَ: فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ لِيَحْلِفَ لَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَمَّا أَدْبَرَ لَئِنْ حَلَفَ عَلَى مَالِكَ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا لَيَلْقَيَنَّ اللَّهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ»[٢].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الديات باب القسامة برقم (٦٤١٩) (ج١١ص٥١٧٦)، وأبو داود ك الديات باب في ترك القود بالقسامة برقم (٣٩٢٣) (ج٦ص٢٧٠٠)، والنسائى في الكبرى ك القضاء باب رد اليمين برقم (٥٨٠٩) (ج٨ص٣٧٠٠)، وابن أبى شيبة في المصنف ك الديات باب ماجاء في القسامة برقم (٢٧٢٤٥٠) (ج١٥ص٧٤٢٣)، وابن خزيمة في صحيحه ك الزكاة باب إعطاء الإمام دية من لايعرف قاتله من الصدقة .... برقم (٢٢٢٧) (ج٥ص٢١٥٣)، والطبرانى في الكبير برقم (٥٤٩٥) (ج٧ص٣١٨١).

(٢) صحيح: رواه الترمذي في السنن ك الأحكام باب ما جاء في أن البينة على المدعى...برقم (١٢٥٧) (ج٣ص١٢١٩)، وصححه الألبانى في مشكاة المصابيح برقم (٣٧٦٤) (٢ص٣٥٧) .

٤- «عَنْ طَاوُسٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ، أَنَّهُ سُرِقَتْ خَمِيصَتُهُ مِنْ تَحْتِ رَأْسِهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَخَذَ اللِّصَّ فَجَاءَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَ بِقَطْعِهِ، فَقَالَ صَفْوَانُ: أَتَقْطَعُهُ ؟، قَالَ: «فَهَلَّا قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ تَرَكْتَهُ؟»[1].

ومن تأمل هذه القضايا التي حكم فيها رسول الله ﷺ تبين له أنها كانت تسير على أسس ونظم قضائية غاية في العدالة والرشد والرقي، منها:

١- أن القضاء يكون بكتاب الله وبشريعة الله، وما وقع مخالفا للشرع يرد.

٢- أن البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه.

٣- أن المدعي إذا لم يكن معه بينة ليس له على المدعي عليه إلا اليمين، أيا كانت أخلاق المدعي عليه.

٤- أن القاضي يحكم بما توافر لديه من أدلة مادية حتى ولو خالفت ما في ظنه أو حتى علمه الخاص.

٥- أن القاضي لا يحكم إلا بعد استيفاء السماع من الخصمين.

٦- الحد إذا لم يبلغ القاضي أو الإمام جاز التعافي فيه وإسقاطه، أما إذا بلغ القاضي أو الإمام لم يجز إسقاطه ولا الشفاعة فيه.

وهذه جملة من الأحاديث النبوية تؤكد أن القضاء في عهد النبي ﷺ كان يمضي على أسس دستورية ونظم شرعية، جعلته أصلح قضاء عرفته البشرية، ومن هذه الأحاديث:

---

(١) صحيح: رواه النسائي ك قطع يد السارق باب مايكون حرزا ومالايكون برقم (٤٨٢٩) (ج٧ص٣١٤٩)، وسعيد بن منصور في سننه ك الجهاد بتب من قال إنقطعت الهجرة برقم (٢١٩١) (ج٢ص٦٠١).

١- عن سليمان بن موسى بإسناده قال: «قال رسول ﷺ، لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ، وَلَا خَائِنَةٍ، وَلَا زَانٍ، وَلَا زَانِيَةٍ، وَلَا ذِي غِمْرٍ عَلَى أَخِيهِ»[1].

٢- «عن حنش عن علي عليه السلام قال «بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تُرْسِلُنِي وَأَنَا حَدِيثُ السِّنِّ، وَلَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ سَيَهْدِي قَلْبَكَ، وَيُثَبِّتُ لِسَانَكَ، فَإِذَا جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْخَصْمَانِ فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخَرِ كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يَتَبَيَّنَ لَكَ الْقَضَاءُ»، قَالَ: فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا أَوْ مَا شَكَكْتُ فِي قَضَاءٍ بَعْدُ»[2].

٣- عن عبد الملك بن عمير سمعت عبد الرحمن ابن أبي بكرة قال: كتب أبو بكرة إلى ابنه وكان بسجستان بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان فإني سمعت النبي صلى الله عليه و سلم يقول: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[3].

---

(١) حسن: رواه أبو داود ك الأقضية باب من ترد شهادتة برقم (٣١٢٨) (ج٥ص٢١٧٤)، والبيهقى في الصغرى ك الشهادات باب من تجوز شهادتة من الأحرار.... برقم (١٨٨٥) (ج٤ص١٧٩٩)، وحسنه الألبانى في الإرواء برقم (٢٦٦٩) (١ص٥٣٢).

(٢) إسناده ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الأقضية باب كيف يكون القضاء برقم (٣١١٤) (ج٥ص٢١٦١)، والنسائي في الكبرى ك الخصائص باب قول النبى ﷺ لعلى إِنَّ اللَّهَ سَيَهْدِي قَلْبَكَ .... برقم (٨١١٢) (ج١١ص٥٢٠٤)، والبيهقى في الكبرى ك الضحايا باب من أعطاها ليدفع بها عن نفسه أو ماله ظلما ... برقم (١٨٨٧٢) (ج٢٨ص١٣٥٩١)، وابن سعد في الطبقات برقم (٢٤٠٢) (ج٣ص١٣٨٦) والحديث إسناده ضعيف ويحسن إذا توبع، رجاله ثقات وصدوقين علا حنش بن المعتمر الكناني وهو مقبول .

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ك الأحكام باب هل يقضى القاضى أو يفتى وهو غضبان برقم (٦٦٥٤) (ج١١ص٥٣٦٣) واللفظ له، ومسلم ك الأقضية باب كراهة أن يقضى القاضى و هوغضبان برقم (٣٢٤٧) (ج٥ص٢٢٤٧) .

٤- «عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا ومن يكلم فيها رسول الله ¼؟ فقالوا ومن يجترئ عليه إلا أسامة ابن زيد حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة فقال رسول الله ﷺ «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ» ثم قام فاختطب ثم قال«إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[1]

٥- «عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبي ﷺ قال في خطبته «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»[2].

٦- عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ، وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»[3].

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري ك أحاديث الأنبياء باب حديث الغار برقم (٣٢٤١) (ج٦ص٢٦٥٨)، ومسلم ك الحدود باب قطع يد السارق الشريف ... برقم (٣٢٠٢) (ج٥ص٢٢٠٣) ..

(٢) صحيح: رواه الترمذي فى السنن ك الأحكام باب ماجاء في أن البينة على المدعى ... برقم (١٢٥٩) (ج٣ص١٢٢٠)، والدارقطنى في السنن ك الوصايا باب خبر الواحد يوجب العمل برقم (٣٧٨٨) (ج٤ص١٩٣٠)، والبيهقى في الكبرى ك الشهادات باب الرجوع عن الشهادة برقم (١٩٥٤٤) (ج٢٩ص١٤٠٤٣)، وصححه الألبانى في الإرواء برقم (٢٦٦١).

(٣) صحيح: رواه مسلم ك الأقضية باب اليمين على المدعى عليه برقم (٣٢٣٤) (ج٥ص٢٢٣٦)، وابن ماجه ك الأحكام باب البينة على المدعى ... برقم (٢٣١٤) (ج٣ص١١٨٧)، وابن حبان في صحيحه ك الدعوى باب ما يجب للمدعى ...... برقم =

٧- «عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ خَائِنٍ، وَلَا خَائِنَةٍ، وَلَا مَجْلُودٍ حَدًّا، وَلَا مَجْلُودَةٍ، وَلَا ذِي غِمْرٍ لِأَخِيهِ، وَلَا مُجَرَّبِ شَهَادَةٍ، وَلَا الْقَانِعِ أَهْلَ الْبَيْتِ لَهُمْ، وَلَا ظَنِينٍ فِي وَلَاءٍ، وَلَا قَرَابَةٍ»[١].

والقانع أهل البيت، وهو الذي يخدم أهل البيت كالأجير وغيره[٢]، والغمر: الحقد[٣]، والظنين في ولاء أو قرابة أي: المتهم بالانتماء إلى غير مواليه أو الانتساب إلى غير ذويه[٤].

٨- عن معاذ بن جبل ﷺ أن النبي ﷺ قال له: حين بعثه إلى اليمن: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ

(٥١٩٠) (ج١١ص٥٤١٣)، وعبد الرزاق في المصنف ك البيوع باب البيعان يختلفان وعلى من اليمين برقم (١٤٧٥٠) (ج٩ص٤٤٥٢)، والطبرانى في الأوسط برقم (٨١٨٩) (ج٩ص٤٢٨٦)، والطحاوى في مشكل الأثار برقم (٣٨٥٩) (ج٨ص٣٩٤٩)، والدارقطنى في السنن ك الوصايا باب خبر الواحد يوجب العمل برقم (٣٧٨٩) (ج٤ص١٩٣١)، والبيهقى في الكبرى ك الشهادات باب الرجوع عن الشهادة برقم (١٩٥٣٥) (ج٢٩ص١٤٠٣٦).

(١) ضعيف: رواه الترمذي في السنن ك الشهادات باب ما جاء فيمن تجوزلا شهادته برقم (٢٢٣٢) (ج٥ص٢٠٣٦)، والبغوي في شرح السنة ك الإمارة والقضاء باب شرائط قبول الشهادة برقم (٢٥١٥) (ج٨ص٣٥١٦)، والبيهقى في الكبرى ك الشهادات باب المعاريض فيها مندوحة عن الكذب برقم (١٩٢٢٢) (ج٢٨ص١٣٨٣٢)، والحديث فيه يزيد بن زياد القرشي وهو متروك الحديث.

(٢) تحفة الأحوذي (٦/٤٧٨).

(٣) عون المعبود (١٠/٧).

(٤) انظر: تحفة الأحوذي (٦/٤٧٨).

تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا آلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»[1].

وبهذا الذي أسلفناه يتبين لنا: أن نظام القضاء في عهد رسول الله ﷺ، كان واضحًا وافيًا بالغرض، محققًا لحاجات الناس، صالحًا لأن يكون أساسًا لنظام قضائي من الطراز الأول لأدق الأنظمة وأرقها[2].

ولما توفي رسول الله ﷺ انتقلت مسئولية القضاء بعده إلى الخلفاء والصحابة رضوان الله عليهم، ولقد كانت السلطة القضائية والسلطة التنفيذية متحدتان في عهد رسول الله ﷺ، فكان رسول الله ﷺ هو الذي يباشر السلطتين، وكذلك ولاته في الأمصار كعلي في اليمن وعتاب في مكة.. وكذلك كانت في عهد أبي بكر وصدرًا من خلافة عمر؛ ثم لما اتسعت المسئوليات في عهد عمر فصل القضاء عن السلطة التنفيذية، فكان عمر يرسل إلى المصر من الأمصار اثنين أحدهما واليًا والآخر قاضيا، مثلما

---

(١) ضعيف: رواه أبو داود في السنن ك الأقضية باب إجتهاد الرأى في القضاء برقم (٣١٢٢) (ج٥ص٢١٦٨)، والدارمى في السنن في المقدمة باب الفتيا ومافيه من الشدة برقم (١٦٨) (ج١ص٩٥)، وأبوداود الطيالسي في مسنده برقم (٥٥٥) (ج١ص٢٦١)، والطبرانى في الكبيربرقم (١٦٨١١) (ج١٩ص٩٤٠٧)، والبيهقى في الصغرى ك آدب القاضى باب ما يحكم به الحاكم ... برقم (١٨٣٩) (ج٤ص١٧٥١)، وابن عبدالبرفى جامع بيان العلم وفضله برقم (٩٩١) (ج٢ص٥٤٢)، وضعفه الألبانى في المشكاة برقم (٣٧٣٧)والحديث فيه الحارث بن عمرو الثقفي وهو ضعيف الحديث.

(٢) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية (ص٤٤٧-٤٤٨).

فعل في البصرة إذ ولَّى عليها أبا موسى الأشعري، وجعل عبد الله بن مسعود على القضاء[1].

ويرى البعض[2] أن الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية بدأ من عهد أبي بكر، ويستدلون على ذلك بأن أبا بكر عندما ولي الخلافة قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال له عمر: وأنا أكفيك القضاء.

أما بالنسبة للأسس والنظم القضائية فإن عمر قد أضاف تقنية جديدة بوضع الدواوين، بالإضافة إلى التأكيد على الأسس التي أرساها النبي ﷺ، ومما يدل على ذلك كتاب عمر لأبي موسى في القضاء، ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين خطاب عمر في القضاء، قال:

«كتب عمر إلى أبي موسى أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك؛ حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. البينة على المدعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه؛ فإن بينه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعلماء. ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق؛ فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل. والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربًا عليه

(١) انظر: بحوث فقهية في قضايا عصرية للفوزان (ص٣٢).

(٢) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د وهبة الزحيلي (٨/ ٦٣١٣) .

شهادة زور أو مجلودًا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان. ثم الفهمَ الفهمَ فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق. وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم - شك أبو عبيد - فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصًا، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله»[(١)].

قال ابن القيم: وهذا الكتاب جليلٌ، تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم[(٢)].

أما بالنسبة لتعيين القضاة فقد كان بقرار من الخليفة أو الوالي، ويبدو أن فكرة إسناد الولاية الأصلية بالقضاء إلى الخليفة أو الحاكم هي التي استلزمت أن يعين الخليفة بنفسه من ينوب عنه في مباشرة القضاء، ولعل هذا هو الأصل فيما هو متبع في الأنظمة الدستورية الحديثة حتى الآن، إذ يكون تعيين القضاة في الغالب بمقتضى قرار من رئيس الدولة[(٣)]، وهي طريقة لا غبار عليها.

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٨٥-٨٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ٨٦).

(٣) مذكرات في نظام الحكم والإدارة (ص١٠٣).

صحيح أن هناك في الغرب نظرية تلقى رواجا في بعض الدول وهي نظرية الانتخاب، إما عن طريق البرلمان وإما بانتخاب مجموع الشعب، ولكن مع ذلك فإن نظرية الاختيار بواسطة الانتخاب بشقيها معيبة ومنتقدة، ومرغوب عنها حتى في نظر القائلين بفصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية؛ لأن الانتخاب يستلزم بطبيعة الحال أن يكون تولي الوظيفة لمدة معينة.. وهذا من شأنه أن يتأثر القاضي المنتخب برأي الناخبين؛ فيعمل على إرضائهم أو إرضاء غالبيتهم ليعيدوا انتخابه، ومتى تأثر القاضي بذلك فقد فقد استقلاله.. كما أن اختياره من الهيئة التشريعية يجعل القاضي معينا؛ لأنه يمت بالصلة إلى حزب من الأحزاب ويدين له بالولاء... وأشد ما يعاب على هاتين الطريقتين أن يتولى القضاء بين الناس قضاة ضعاف... ثم إن القضاء صناعة تتنافي مع فكرة التنصيب المؤقت، فهي تتطلب فيمن يزاولها التضلع في العلوم القانونية والشرعية، والخبرة بطبيعة القانونية ومعرفة أحوال الناس.. فيكون الأفضل قيام السلطة التنفيذية باختيار القضاة.. ويفضل أكثر الكتاب هذه الطريقة[1].

ولكن القاضي الذي عينه الخليفة لا ينعزل بموته «فرغم أنه يدخل ضمن اختصاصات الخليفة تولية القضاة إلا أن الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهي ولا يتهم بوفاة الخليفة الذي عينهم، وعللوا هذا المبدأ بأن القاضي يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة، وأن الخليفة عندما عينه إنما كان رسولاً للأمة وممثلاً لها، في مباشرة عقد تعيين القضاة، ولذلك يطبق عليه المبدأ العام الذي يقرر أن وفاة الوكيل لا أثر لها على العقد الذي باشره

(١) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار (ص٤٦٨- ٤٧٠).

لصالح الأصيل، وهذا يؤكد بوضوح المبدأ الإسلامي أن الخليفة ليس إلا نائبا عن الأمة في مباشرة السلطة التنفيذية وفي تعيين القضاة، معنى ذلك أن الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية ليس كاملاً، إلا أنهما يشتركان في أنهما يقومان بتطبيق أحكام الشريعة؛ ولذلك فإنهما يخضعان للشريعة خضوعا تاما»[1].

ولا يجوز للإمام أن يعزل القاضي تعسفا إذا كان على السداد، فإن عزله لم ينعزل عند بعض العلماء، وإنما ينعزل إن تغير حاله بفسق أو زوال عقل أو ماشابهه.

ولقد استحدث العباسيون في عهد هارون الرشيد منصب قاضي القضاة، الذي كان يباشر القضاء ويشرف على القضاة، وفي كثير من الأحيان كان يقوم هو ذاته بتعيين القضاة، بالإضافة إلى أن تعيين القضاة في العصر العباسي صار من اختصاص السلطة المركزية ولم يعد للولاة فيه مدخل، مما دعم سلطان القضاة في مواجهة الولاة[2].

وهذا الذي جرى في الأمة الإسلامية كان طبيعيا وتلقائيا، وكان كافيا في ضمان استقلال القضاء ونزاهته وعدالته، وإذا شاءت الأمة أن تتخذ بعض التدابير التي تضمن مزيدًا من الاستقلال لمواجهة ما استجد من ألوان الخداع والتلاعب فلها ذلك، وليس في الإسلام ما يمنع وضع نظام للسلطة القضائية يحدد اختصاصها ويكفل تنفيذ أحكامها ويضمن لرجالها حريتهم في إقامة العدل بين الناس [3].

---

(١) فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص٥٢).

(٢) انظر: مذكرات في نظام الحكم والإدارة (ص١ - ٣).

(٣) انظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف (ص٥٦).

وإذا كانت النظم المعاصرة قد اهتمت اهتماما بالغًا بالنظام القضائي فإن أهم ما توجهت إليه عنايتها هو استقلال القضاء؛ ولم تمنح الحكومات المستبدة شعوبها المتعطشة للحرية هذه الخاصية القضائية إلا بعد صراع دام وجهاد مرير، ولقد اضطرت الأنظمة أن تضمن دساتيرها التنصيص على استقلال القضاء، وسارت الدول النامية خلف الدول المتحضرة، فهذا دستور جمهورية مصر العربية ينص على أن: «القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون، ولا يجوز لأية سلطة التدخل في القضايا أو في شئون العدالة»[1].

وهكذا في كثير من بلدان العالم سواء منها المتقدمة أو النامية تم التنصيص على هذا المبدأ «ولكن التشريعات شيء والتطبيق العملي لهذه التشريعات شيء أخر، ولا قيمة لتشريع نظري من غير إخراجه إلى حيز الواقع وتطبيقه تطبيقا فعليًا بين الناس جميعا، والواقع العملي بين لنا أن هذه التشريعات الوضعية كثيرا ما ضرب بها عرض الحائط، وأصبح استقلال السلطة القضائية للقضاة في عملهم حبرا على ورق، وبقيت النصوص كأن وجودها للدعاية الخارجية وكفى»[2].

وهنا يتميز النظام الإسلامي الذي ضرب المثل الأعلى في العدل المطبق في واقع الحياة، والتاريخ خير شاهد على هذا، وهو خير شاهد كذلك على أن الأمة الإسلامية كانت تنعم بالعدل والأمن بقدر ما كانت تطبق الشريعة وتلتزم بأحكام الدين الإسلامي.

---

(١) المادة ١٦٦ من الدستور المصري.

(٢) السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، د. نصر فريد واصل (ص٢٥٥) المكتبة التوفيقية.

مما يؤكد أن الإسلام هو الذي أهدى للبشرية هذه المنح والعطايا دونما تكون هي المكتسبة لها.

«ويقصد باستقلال القضاء ألا يقع القضاة تحت تأثير سلطة أو شخص من شأنه أن ينحرف بالقضاء عن هدفه الأسمى وهو إقامة العدل بين الناس، وإيصال الحقوق إلى أصحابها»[1].

والواقع أن الاستقلال بهذا المعنى كان موجودا بالفعل في الدولة الإسلامية بكل عهودها، برغم أنها لم تعرف الفصل بين السلطات بالمعنى المفهوم في الواقع العاصر، فلقد كان الاندماج بين السلطتين التنفيذية والقضائية هو الصبغة الظاهرة في الدول الإسلامية، «لكن هذا الاندماج لم يكن له أي مساس باستقلال القضاء في ممارسته الوظيفة القضائية، بل إن هذا الاستقلال كان موفورا بدرجة لا مثيل لها في الدول الحديثة التي تأخذ بنظرية الفصل بين السلطات، ويرجع هذا إلى موقف كل من رجال السلطتين التنفيذية والقضائية من الشريعة الإسلامية، [2] ذلك أنهم ملتزمون بتطبيق التشريع الإسلامي» [3].

والضمانات التي جاء بها النظام الإسلامي لتحقيق استقلال القضاء أغنت عن نظرية الفصل بين السلطات التي تعتمدها النظم المعاصرة، من هذه الضمانات ما يلي:

١- خضوع السلطتان القضائية والتنفيذية لسيادة الشرع يجعل للقضائية استقلالاً ونفوذا.

---

(١) انظر، القضاء في الإسلام د. محمد عبد القادر أبو فارس (ص١٧٥).

(٢) نظرية الدولة للتابعي علي محب (ص٢٤٢).

(٣) نظام الحكم الإسلامي (ص٣٩٢).

فليس من حق السلطة التنفيذية أن تضع قوانين وأحكام تلزم بها السلطة القضائية حتى يقال بتدخل السلطة التنفيذية في القضاء، ولكن «السلطة القضائية مقيدة بالأحكام الشرعية، فلا تخضع لتدخل السلطة التنفيذية، وإن كان القضاة يولون من قبلها، بل كان من حق القضاء محاكمة من يديرون تلك السلطة، ومن أجل ذلك أنشئ ديوان المظالم الذي يشبه القضاء الإداري الآن، فضلا عن ديوان الحسبة الذي هو رقابة إدارية... وكان تطبيقها أحيانا يشمل الحكام»[1]، وإذا حدث تدخل من الوالي فإنه لا يتطرق إلى الناحية القانونية، وإنما يكون متمثلا في الحيلولة دون التنفيذ، وهذا لا علاقة له باستقلال القضاء، ومع ذلك فقد كان القضاة مستعصيين على هذه التدخلات، ومن أمثلة ذلك أن إبراهيم بن إسحاق قاضي مصر ٢٠٤ اختصم إليه رجلان فقضي على أحدهما فشفع إلى الوالي، فأمره الوالي أن يتوقف عن تنفيذ الحكم، فجلس القاضي في منزله حتى ركب إليه الوالي، وسأله الرجوع إلى عمله، قال: لا أعود إلى هذا المجلس أبدا، ليس في الحكم شفاعة.

٢- أن ولي الأمر ليس له أن ينقض قضاء القاضي، يقول ابن القيم: «عن عمر أنه لقي رجلا فقال: ما صنعت؟ قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لفعلت، ولكني أردك إلى رأي والرأي مشترك فلم ينقض ما قال علي وزيد»[2].

(١) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د عبد الستار أبوغدة - بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١ (ص٢٦٨) بتصرف.

(٢) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٦٥.

ولذلك قرر العلماء قاعدة: «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد».

٣- لا يجوز للإمام أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه، يقول ابن قدامة: «ولا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه، وهذا مذهب الشافعي ولم أعلم فيه خلافا؛ لأن الله تعلى قال: ﴿فاحكم بين الناس بالحق﴾، والحق لا يتعين في مذهب، وقد يظهر له الحق في غير ذلك المذهب، فإن قلده على هذا الشرط بطل الشرط، وفي فساد التولية وجهان»[1].

وقال ابن القيم رحمه الله: «صرح أصحاب الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى بأن الإمام إذا شرط على القاضي أن لا يقضي إلا بمذهب معين بطل الشرط ولم يجز له التزامه، وفي بطلان التولية قولان مبنيان على بطلان العقود بالشروط الفاسدة»[2].

وهذا الذي قررناه يكفينا في هذا الباب، ومن أراد المزيد فليرجع إلى كتب الفروع.

* * *

(١) المغني لابن قدامة ١٠/ ١٣٦.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٤/ ١٨٥.

المطلب الثالث: السلطة التنفيذية:

تعتبر السلطة التنفيذية أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وهي في الحقيقة تتكون من مؤسستين غير منفصلتين، الأولى: مؤسسة الخلافة، والثانية: الجهاز الإداري، والثانية منهما منضوية تحت لواء الأولى وداخلة تحت سلطانها، بل ومنبثقة عنها. والسلطة التنفيذية يراد بها في الدولة الإسلامية الموظفون المنوط بهم تنفيذ أوامر الشرع الإسلامي، وفي مقدمة هؤلاء: رئيس الدولة سواء سمى خليفة أم إمامًا أم أميرًا للمؤمنين أم سلطانًا أم ملكا أم سمى بأي اسم آخر مثل ما أطلق عليه بعد ذلك، ومن أعضاء السلطة التنفيذية: الوزراء، والولاة على الأقاليم وقواد الجيوش، والعمال والمحتسبون ورجال الشرطة وسائر الموظفين في الدولة الإسلامية [(١)].

سبق أن تحدثنا عن معنى الخلافة وتعريفها، وسبق كذلك أن تحدثنا عن أدلة اشتمال الإسلام على نظام للحكم ووجوب إقامة الدولة الإسلامية، وهي بذاتها أدلة وجوب الإمامة، وبينا هناك أن الإجماع منعقد على وجوبها، وأن هذا الإجماع من القوة بحيث يصعب التشغيب عليه أو التشكيك فيه [(٢)].

وهذا الذي قدمناه كاف في إثبات وجود السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية، وهو أمر غني عن الإثبات، أما تفصيلات الأحكام المتعلقة بها فموضعها كتب الفروع، وليست هي موضوعنا، لذلك سنضرب عنها الذكر صفحًا؛ لنخلص إلى المقصود، ولئلا يفضي التفصيل إلى إطالة تخرجنا عن صلب الموضوع.

---

(١) اختلاف الألقاب لا دخل له بشرعية الحكومة الإسلامية وإن كان مصطلح الخلافة أولى

(٢) انظر (ص ٦٥) وما بعدها من البحث.

وسنكتفي في هذا المقام بمناقشة بعض المسائل التي تساعد في إبراز الهيكل العام للنظرية، وهو مقصود هذا الباب، وهذه المسائل هي:

١- الطريق الشرعي لعقد الإمامة

٢- شروط الإمام بين المثالية والواقعية

٣- القرشية ومدى صحة اشتراط النسب

٤- توقيت الإمامة ومدى جوازه ٥- الحكومة

المسالة الأولى: الطريق الشرعي لانعقاد الإمامة:

سبق أن بينا في مبحث سابق أن السلطان للأمة، وأكدنا ذلك بالأدلة الظاهرة [1]، وهناك اتضح لنا بطلان القول بالنصية على عليّ أو على أبي بكر [2]، فكيف إذن تمارس الأمة سلطانها في تولية الخلفاء؟ لنستعرض أولا الروايات التاريخية التي تحكي أحداث تولية الخلفاء الراشدين؛ لتتكشف لنا الصورة، ونستطيع أن نستشف منها كيفية ممارسة الأمة لسلطانها في هذا الأمر الخطير، والطريقة الشرعية لتولية الخلفاء.

أولا: تولية أبي بكر ﷺ:

روي البخاري عن عمر حديثا طويلا جاء فيه: «وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ خَبَرِنَا حِينَ تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ، أَنَّ الْأَنْصَارَ خَالَفُونَا، وَاجْتَمَعُوا بِأَسْرِهِمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ، وَالزُّبَيْرُ، وَمَنْ مَعَهُمَا، وَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ

(١) راجع (ص ٩٦) وما بعدها من البحث.

(٢) راجع (ص ١٠١) وما بعدها من البحث.

الْأَنْصَارِ، فَانْطَلَقْنَا نُرِيدُهُمْ، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُمْ، لَقِيَنَا مِنْهُمْ رَجُلَانِ صَالِحَانِ، فَذَكَرَا مَا تَمَالَأَ عَلَيْهِ الْقَوْمُ، فَقَالَا: أَيْنَ تُرِيدُونَ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ ؟ فَقُلْنَا: نُرِيدُ إِخْوَانَنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَا: لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَقْرَبُوهُمْ، اقْضُوا أَمْرَكُمْ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَنَأْتِيَنَّهُمْ، فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَاهُمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَإِذَا رَجُلٌ مُزَمَّلٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، فَقُلْتُ مَنْ هَذَا: فَقَالُوا: هَذَا سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ: مَا لَهُ قَالُوا: يُوعَكُ، فَلَمَّا جَلَسْنَا قَلِيلاً تَشَهَّدَ خَطِيبُهُمْ، فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ: فَنَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ وَكَتِيبَةُ الْإِسْلَامِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ، فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَزِلُونَا مِنْ أَصْلِنَا، وَأَنْ يَحْضُنُونَا مِنَ الْأَمْرِ، فَلَمَّا سَكَتَ، أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي، أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ، وَكُنْتُ أُدَارِي مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: عَلَى رِسْلِكَ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُغْضِبَهُ، فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ، فَكَانَ هُوَ أَحْلَمَ مِنِّي، وَأَوْقَرَ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ مِنْ كَلِمَةٍ أَعْجَبَتْنِي فِي تَزْوِيرِي إِلَّا قَالَ فِي بَدِيهَتِهِ مِثْلَهَا، أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا، حَتَّى سَكَتَ، فَقَالَ: مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ، وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الْأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا، وَدَارًا، وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ، فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ، فَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ، وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا فَلَمْ أَكْرَهْ مِمَّا قَالَ غَيْرَهَا، كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أُقَدَّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي لَا يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِثْمٍ، أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لَا أَجِدُهُ الْآنَ، فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ، وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ، مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَكَثُرَ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ حَتَّى فَرِقْتُ

مِنَ الِاخْتِلَافِ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ، فَبَسَطَ يَدَهُ، فَبَايَعْتُهُ، وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ، ثُمَّ بَايَعَتْهُ الْأَنْصَارُ، وَنَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ: قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، قَالَ عُمَرُ وَإِنَّا: وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَى مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ، خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ، أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلاً مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لَا نَرْضَى، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ، فَمَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُتَابَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا.»[1].

٢- وروى البخاري عن أنس قصة البيعة العامة لأبي بكر في اليوم التالي وفيها «اصْعَدِ الْمِنْبَرَ، فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى صَعِدَ الْمِنْبَرَ، فَبَايَعَهُ النَّاسُ عَامَّةً»[2].

ثانيا: تولية عمر ﷺ:

١- روى ابن الجوزي في مناقب عمر عن الحسن بن أبي الحسن قال: «لما ثقل أبو بكر رضي الله تعالى عنه واستبان له من نفسه، جمع الناس فقال: إنه قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا لماتي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد علكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم، فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر الا تختلفوا بعدي، فقاموا في ذلك وحلوا عنه فلم تستقم لهم، فقالوا: أرأ لنا يا خليفة رسول الله ﷺ، قال فلعلكم تختلفون: قالوا: لا، قال: فعليكم عهد الله على الرضا؟ قالوا:

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المحاربين من أهل الكفر والردة باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت برقم (٦٣٥٨) (ج١١ص٥١٢٦)، والإمام أحمد في المسند برقم (٣٨١) (ج١ص٢١٣)، وابن حبان في صحيحه ك البروالإحسان باب حق الوالدين برقم (٤١٨) (ج١ص٤٥٩).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٨) (ج١١ص٥٤١٣).

نعم قال: فأمهلوني أنظر لله ولدنيه ولعباده، فأرسل أبو بكر إلى عثمان ﷺ فقال: أشر على برجل، والله إنك عندي لها لأهل وموضع، فقال - أي عثمان -: عمر، فقال: اكتب، فكتب حتى انتهى إلى الاسم غُشِيَ عليه ثم أفاق فقال اكتب: عمر»[1].

٢- روي ابن سعد في الطبقات الكبرى[2].

«أن أبا بكر الصديق لما استعز به دعا عبد الرحمن بن عوف فقال أخبرني عن عمر بن الخطاب، فقال عبد الرحمن: ما تسألني عن أمر إلا وأنت أعلم به مني، فقال أبو بكر: وإنْ، فقال عبد الرحمن: هو والله أفضل من رأيك فيه، ثم دعا عثمان بن عفان فقال: أخبرني عن عمر، فقال أنت أخبرنا به فقال عليٌّ ذلك يا أبا عبد الله؟ فقال عثمان: اللهم علمي به أن سريرته خير من علانيته وأنه ليس فينا مثله، فقال أبو بكر يرحمك الله، والله لو تركته ما عدوتك. وشاور معهما سعيد بن زيد وأبا الأعور وأسيد بن حضير وغيرهما من المهاجرين والأنصار، فقال أسيد: اللهم أعلمه الخيرة بعدك يرضى للرضي ويسخط للسخط، الذي يسر خير من الذي يعلن، ولم يل هذا الأمر أحد أقوى عليه منه، وسمع بعض أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم بدخول عبد الرحمن وعثمان على أبي بكر وخلوتهما به فدخلوا على أبي بكر، فقال له قائل منهم: ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك لعمر علينا وقد ترى غلظته ؟ فقال أبو بكر أجلسوني، أبالله تخوفوني؟ خاب من تزود من أمركم بظلم، أقول: اللهم استخلفت

(١) مناقب عمر لابن الجوزي (ص٥٢).

(٢) الطبقات الكبرى (٣/ ١٩٩-١٢٠).

عليهم خير أهلك، أبلغ عني ما قلت لك من وراءك، ثم اضطجع ودعا عثمان بن عفان، فقال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند أول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب، إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آل الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيرًا، فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه وإن بدل فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم، والخيرَ أردت ولا أعلم الغيب سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، والسلام عليكم ورحمة الله. ثم أمر بالكتاب فختمه. قال بعضهم: لما أملى أبو بكر صدر هذا الكتاب بقي ذكر عمر، فذُهِب به قبل أن يسمي أحدا فكتب عثمان إني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، ثم أفاق أبو بكر فقال: اقرأ علي ما كتبت فقرأ عليه ذكر عمر، فكبر أبو بكر وقال أراك خفت إن أقبلت نفسي في غشيتي تلك يختلف الناس، فجزاك الله عن الإسلام وأهله خيرًا، والله إن كنتَ لها لأهلاً. ثم أمره فخرج بالكتاب مختوما ومعه عمر بن الخطاب وأسيد بن سعيد القرظي، فقال عثمان للناس: أتبايعون لمن في هذا الكتاب ؟ فقالوا: نعم، وقال بعضهم: قد علمنا به، قال ابن سعد: عليٌّ القائل هو عمر، فأقروا بذلك جميعا ورضوا به وبايعوا، ثم دعا أبو بكر عمر خاليا فأوصاه بما أوصاه به ثم خرج من عنده فرفع أبو بكر يديه مدا فقال: اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم بما أنت أعلم به واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم وأقواهم عليهم وأحرصهم على ما أرشدهم، وقد حضرني من أمرك ما حضر، فاخلفني فيهم؛ فهم عبادك

ونواصيهم بيدك، أصلح لهم واليهم واجعله من خلفائك الراشدين يتبع هدى نبي الرحمة وهدى الصالحين... وأصلح له رعيته»[1].

٣- وروي ابن قتيبة: أن أبا بكر أمر الناس أن يجتمعوا فاجتمعوا فقال: أيها الناس، قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وإنه لابد لكم من رجل يلي أمركم.....فإن شئتم اجتمعتم فائتمرتم ثم وليت عليكم من أردتم، وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي [2].

ثالثا: تولية عثمان ﷺ:

١- روي البخاري «فقالوا أوص يا أمير المؤمنين استخلف. قال ما أجد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر أو الرهط الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وسعدا وعبد الرحمن وقال يشهدكم عبد الله بن عمر وليس له من الأمر شيء - كهيئة التعزية له - فإن أصابت الإمرة سعدا فهو ذاك، وإلا فليستعن به أيكم ما أمر، فإني لم أعزله عن عجز ولا خيانة وقال أوصى الخليفة من بعدى بالمهاجرين الأولين أن يعرف لهم حقهم، ويحفظ لهم حرمتهم، وأوصيه بالأنصار خيرا، الذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم، أن يقبل من محسنهم، وأن يعفى عن مسيئهم، وأوصيه بأهل الأمصار خيرا فإنهم ردء الإسلام، وجباة المال، وغيظ العدو، وأن لا يؤخذ منهم إلا فضلهم عن رضاهم، وأوصيه بالأعراب خيرا، فإنهم أصل العرب ومادة الإسلام أن يؤخذ من حواشي أموالهم وترد على

---

(١) رواه ابن سعد في الطبقات (٣ص١٩٩)، والمتقي الهندي في كنز العمال برقم (١٤١٧٥) (ج٥ص ٨٧٦).

(٢) الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري، مطبعة مصطفى الحلبي (١/ ١٩).

فقرائهم، وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم. فلما قبض خرجنا به فانطلقنا نمشى فسلم عبد الله بن عمر قال يستأذن عمر بن الخطاب. قالت أدخلوه. فأدخل، فوضع هنالك مع صاحبيه، فلما فرغ من دفنه اجتمع هؤلاء الرهط، فقال عبد الرحمن اجعلوا أمركم إلى ثلاثة منكم. فقال الزبير قد جعلت أمري إلى على. فقال طلحة قد جعلت أمري إلى عثمان. وقال سعد قد جعلت أمري إلى عبد الرحمن بن عوف. فقال عبد الرحمن أيكما تبرأ من هذا الأمر فنجعله إليه، والله عليه والإسلام لينظرن أفضلهم في نفسه. فأسكت الشيخان، فقال عبد الرحمن أفتجعلونه إلى، والله على أن لا آلو عن أفضلكم قالا نعم، فأخذ بيد أحدهما فقال لك قرابة من رسول الله ﷺ والقدم في الإسلام ما قد علمت، فالله عليك لئن أمرتك لتعدلن، ولئن أمرت عثمان لتسمعن ولتطيعن. ثم خلا بالآخر فقال له مثل ذلك، فلما أخذ الميثاق قال ارفع يدك يا عثمان. فبايعه، فبايع له عليٌّ، وولج أهل الدار فبايعوه»[1].

٢- وفي رواية أخرى: «.. نهض عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهما (عثمان وعلي) ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وخيارهم جميعا وأشتاتا مثنى وفرادي ومجتمعين.. فسعى بذلك ثلاثة أيام بلياليهن لا يغتمض بكثير نوم... فلم يجد أحدًا يعدل بعثمان ﷺ»[2].

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب قصة البيعه والإتفاق على عثمان ..... برقم (٣٤٤٨) (٦ص٢٧٨٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٩١٧) (ج١٥ص٣٥٠)، والبيهقى في الكبرى برقم (١٦٣٥٦) (ج٨ص١٥٠).

(٢) البداية والنهاية ٧/ ١٤٦.

رابعا: تولية علي ﷺ:

١- روي الخلال بسنده عن محمد بن الحنفية قال: «.........فأتي عليٌّ الدار وقد قتل الرجل رحمه الله فأتي دراه فدخلها، فأغلق بابه، فأتاه الناس فضربوا عليه الباب فدخلوا عليه فقالوا: إن هذا قد قتل، ولابد للناس من خليفة، ولا نعلم أحدا أحق بها منك، قال: فإن أبيتم على فإن بيعتي لا تكون سرا، ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء يبايعني، فخرج إلى المسجد فبايعه الناس»[1].

٢- وروي ابن كثير في البداية والنهاية: «بقيت المدينة خمسة أيام بعد مقتل عثمان وأميرها الغافقي بن حرب، يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر. والمصريون يلحون على عليٌّ وهو يهرب منهم إلى الحيطان، ويطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه، والبصريون يطلبون طلحة فلا يجيبهم، فقالوا فيما بينهم لا نولي أحدًا من هؤلاء الثلاثة، فمضوا إلى سعد بن أبي وقاص فقالوا: إنك من أهل الشورى فلم يقبل منهم، ثم راحوا إلى ابن عمر فأبى عليهم، فحاروا في أمرهم، ثم قالوا: إن نحن رجعنا إلى أمصارنا بقتل عثمان من غير إمرة اختلف الناس في أمرهم ولم نسلم، فرجعوا إلى علي فألحوا عليه، وأخذ الاشتر بيده فبايعه وبايعه الناس، وأهل الكوفة يقولون، أول من بايعه الاشتر النخعي وذلك يوم الخميس الرابع والعشرون من ذي الحجة، وذلك بعد مراجعة لهم في ذلك، وكلهم يقول: لا يصلح لها إلا علي، فلما كان يوم الجمعة وصعد علي المنبر بايعه من لم يبايعه بالأمس، وكان أول من بايعه طلحة بيده الشلاء، فقال قائل: إنا لله وإنا إليه راجعون، ثم الزبير»[2].

---

(١) المسند من مسائل الإمام أحمد للخلال (ص٦٣).

(٢) البداية والنهاية (٧/ ٢٢٧).

٣- روى الطبري في تاريخه: «لما كان يوم الخميس على رأس خمسة أيام من مقتل عثمان رضى الله عنه جمعوا أهل المدينة فوجدوا سعدا والزبير خارجين ووجدوا طلحة في حائط له ... فلما اجتمع لهم أهل المدينة قال لهم أهل مصر أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة وأمركم عابر على الأمة فانظروا رجلا تنصبونه ونحن لكم تبع، فقال الجمهور: علي بن أبي طالب نحن به راضون.... فقالوا لهم دونكم يا أهل المدينة فقد أجلناكم يومين فو الله لئن لم تفرغوا لنقتلن غدا عليا وطلحة والزبير وأناسا كثيرا فغشى الناس عليا فقالوا نبايعك فقد ترى ما نزل بالإسلام وما ابتلينا به من ذوى القربى، فقال علي: دعوني والتمسوا غيري فإنا مستقبلون أمرًا له وجوه وله ألوان لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول، فقالوا ننشدك الله ألا ترى ما نرى ألا ترى الإسلام ألا ترى الفتنة ألا تخاف الله؟ فقال قد أجبتكم لما أرى واعلموا إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم وإن تركتموني فإنما أنا كأحدكم إلا أني اسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم.

ثم افترقوا على ذلك واتعدوا الغد وتشاور الناس فيما بينهم فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء علي حتى صعد المنبر فقال: يا أيها الناس عن ملاء وإذن، إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر فإن شئتم قعدت لكم وإلا فلا أجد على أحد، فقالوا نحن على ما فارقناك عليه بالأمس، وجاء القوم بطلحة فقالوا: بايع، فقال: إني إنما أبايع كرها، فبايع - وكان به شلل - أول الناس»[١].

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).

هذه الروايات هي المستند والمعتمد في إثبات الطريقة الشرعية التي يولي بها الخلفاء؛ لأن الصحابة أجمعوا على هذه الأساليب التي تولى بها الخلفاء الراشدون، ولم ينازع فيها أحد برغم ما دار من اعتراضات حول تولية بعض الأشخاص، ولأن النبي ﷺ دلنا على سنة الخلفاء الراشدين فقال في حديث العرباض بن سارية: «.. «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»[(١)].

وقال: «اقْتَدُوا بِالَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ...»[(٢)]، ثم إن عصر الخلفاء هو العصر الذهبي للتطبيق العملي لنظام الإسلام.

---

(١) صحيح: رواه أبو داود في السنن ك السنة باب في لزوم السنة برقم (٣٩٩٤) (ج٦ص٢٧٤٩)، والترمذي في السنن ك العلم باب ماجاء في الأخذ بالسنة.....برقم (٢٦٢٠) (ج٥ص٢٣١٦)، وابن ماجة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين برقم (٤٢) (ج١ص٢٠)، والدارمى باب اتباع السنة برقم (٩٥٠) (ج١ص٦٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٦٨١٢) (ج١٤ص٦٧٤٠)، والحاكم في المستدرك ك العلم باب أوصيكم بتقوى الله برقم (٣٠٠) (ج١ص٢٢٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٠) (ج١ص٧)، والبزار في مسنده برقم (١١٩) (ج١ص٩٩)، والطحاوى في مشكل الأثار برقم (١٠٠٣) (ج٢ص٩٩٤)، والطبرانى في الأوسط برقم (٦٦) (ج١ص٣٩)، وأبونعيم في الحلية برقم (٧١٢٢) (ج٨ص٣٨٥٨)، والمروزى في السنة برقم (٥٧) (ص٣٢)، وصححه الألبانى في صحيح الترغيب برقم (٣٧) (ج١ص١٠).

(٢) صحيح: رواه الحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ برقم (٤٣٩٩) (ج٦ص٢٩٧٦)، والطبرانى في الأوسط برقم (٥٦٤٩) (ج٦ص٢٩٣٠)، وأبونعيم في الحلية برقم (١٣٦٦٨) (ج١٤ص٦٩٨٤)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٥٩) (ج٢٢ص١٠٩٠٨) وصححه الألبانى في تحقيق صفة الفتوى للإمام أحمد الحرانى (ص٥٤).

وقد استخرج العلماء من هذه النصوص أن البيعة وتولية الإمامة العظمي لها طريقان شرعيان، الأول: الاختيار والبيعة من أهل الحل والعقد، وذلك «بأن يجتمع أهل الحل والعقد ويعقدون الإمامة لمن يستجمع شرائطها، ويأتي ذلك في موضعين: أحدهما أن يموت الخليفة الذي كان منتصبًا عن غير عهد إلى أحد بعده، والثاني: أن يخلع الخليفة نفسه من الخلافة أو يخلعه أهل الحل والعقد لموجب اقتضى خلعه».

وقالوا إن هذه الطريقة مجمع عليها، يقول الجويني: «وإن أردنا أن نعتمد إثبات الاختيار من غير التفات إلى إبطال مذاهب مدعي النصوص، أسندناه إلى الإجماع قائلين: إن الخلفاء الراشدين انقضت أيامهم وتصرمت نوبهم وانسحبت على قمم المسلمين طاعتهم، وكان مستند أمورهم صفقة البيعة، فأما أبو بكر فقد تواترت البيعة له يوم السقيفة، وكان عمر ولي عهده، وتعين عثمان من الستة المذكورة في الشورى بالبيعة، ولما انتهت النوبة إلى على رضي الله عنه طلب البيعة فأول من بايعه طلحة والزبير، ومن حاول بسط مقال في إيضاح استناد الأئمة الماضين إلى البيعة كان متكلفا مشتغلا بما يغني الظهور والتواتر عنه، وقد قدمنا أن الإجماع هو المعتصم الأقوى والمتعلق الأوفى في قواعد الشريعة، وهو الوسيلة والذريعة إلى اعتقاد قاطع سمعي كما سبق في إثبات الإجماع تقريره»(١).

الطريق الثاني: الاستخلاف، وذلك بأن يعهد الخليفة القائم بالخلافة من بعده إلى من تجتمع فيه شرائطها، فيصير بذلك العهد خليفة ويبايعه الناس.

---

(١) غياث الأمم ص١٦.

وقد استدلوا على ذلك بفعل أبي بكر وعمر، وبالإجماع، وقد نقل الإجماع على الطريقتين كثير من العلماء، قال الإمام ابن حجر: «قال النووي وغيره أجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان حيث لا يكون هناك استخلاف غيره، وعلى جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين عدد محصور أو غيره، وأجمعوا على أنه يجب نصب خليفة وعلى أن وجوبه بالشرع لا بالعقل»[1].

وقال النووي: «وقبل ذلك يجوز له الاستخلاف ويجوز له تركه، فإن تركه فقد اقتدى بالنبي ﷺ في هذا وإلا فقد اقتدى بأبي بكر، وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة، وأجمعوا على جواز جعل الخليفة الأمر شورى بين جماعة كما فعل عمر بالستة وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة ووجوبه بالشرع لا بالعقل»[2].

وقال الماوردي: «وأما انعقاد الإمامة بعد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته».

وإضافة إلى هاتين الطريقتين الشرعيتين «يرى عامة أهل السنة والجماعة أن من تغلب على المسلمين بالسيف انعقدت له الإمامة ووجبت له الطاعة، ما أقام في الناس كتاب الله؛ وذلك لينتظم شمل المسلمين، ولتدرأ الفتنة... ولما يترتب على القول بعدم إمامته من بطلان أحكامه وعقوده وسائر تولياته»[3].

(١) فتح الباري (١٣/ ٢٠٨).

(٢) شرح النووي علي مسلم (١٢/ ٢٠٥).

(٣) الوجيز في فقه الإمامة العظمى، د. صلاح الصاوي (ص٨٥)، دار الهجرة للطباعة والنشر.

ولكنهم اختلفوا: هل تثبت له بمجرد التغلب والقهر دون حاجة إلى عقد من أهل الحل والعقد، أم يفتقر إلى عقد من أهل الحل والعقد على قولين: فذهب، بعض فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته، وحمل الأمة على طاعة وإن لم يعقدها أهل الاختيار؛ لأن مقصود الاختيار تمييز المولي وقد تميز هذا بصفته، وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضى والاختيار، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن توقفوا أثموا؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد[1].

ويذلك تصير طرق انعقاد الإمامة عند أهل السنة ثلاثة طرق: الاختيار والبيعة من أهل الحل والعقد، والعهد والاستخلاف من الإمام السابق، والاستيلاء بالقهر والغلبة[2].

لكنهم قالوا إن الطريق الثالث وهو القهر والغلبة ليس من الطرق الشرعية وإنما تنعقد به الإمامة لأجل الضرورة والمصلحة للمسلمين[3].

وما دام أن هذا الطريق ليس طريقا شرعيا، وأن انعقاد الإمامة به يكون حال الضرورة والاقتهار، فإنه لا يدخل في بحثنا هنا، لأننا نتحدث عن الطرق الشرعية التي تتحقق للأمة في حال القدرة والاختيار، وتمارس بها سلطانها، فالكلام - إذًا - منحصر في الطريقين: الأول والثاني.

ولو أننا فحصنا المسألة فحصًا دقيقًا لتبين لنا أن الطريقين طريق واحد، وأن انعقاد الإمامة بالطريق الشرعي لا يكون إلا بتولية الأمة للإمام. فالأمة

(١) انظر الاحكام السلطانية للماوردي (ص٩).

(٢) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية (٦/ ٢٢١-٢٢٥).

(٣) انظر: الإمامة العظمى للدميجي (ص٢٢٢).

- ممثلة في أهل الحل والعقد منها - هي التي تتولى أمر تولية الإمام «وولاية الخلافة لا تتم إلا باختيار الجماعة للخليفة... لأن القرار فرض على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، فلا يصح أن يستأثر بأمر المسلمين أحد بغير رضاء جماعتهم... واختيار الخليفة على هذا الوجه يؤكد أن الخلافة ليست إلا عقد نيابة يتم بين الجماعة والخليفة، فتكل الجماعة إلى الخليفة أن يقوم فيها بأمر الله... ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقا لما أمر الله به»[1].

هذا هو الحق الذي لا يحص عنه؛ للآتي:

أولا: أن القول بأن الأمة هي صاحبة السلطان قول ثابت بالأدلة الظاهرة والبراهين الساطعة، فهذا هو الحكم الذي ينبغي أن نتمسك به، فإن عارضه ما ليس بمحكم وجب تأويله وحمله على أقرب المحامل التي يقبلها العقل وتتفق مع السياق العام، فالذي يتفق مع هذه الحقيقة الثابتة المحكمة هو أن تقوم الأمة بتولية الإمام وعقد الإمامة له، أما أن يستبد بهذا الحق واحد منها حتى ولو كان الخليفة فهذا ما لا يمكن أن يتفق مع القول بسلطان الأمة، فإذا وجدنا في التاريخ الإسلامي مَنْ عَهِد بالإمامة إلى خليفة بعده فيجب النظر في هذا العهد وتخريجه على ما لا يأتي على المحكمات بالإبطال.

ثانيا: أن النظرة التحليلية لروايات تولية الخلفاء الراشدين تؤكد ما أسلفنا، وهو أن سلطان الأمة حقيقة محكمة، وأن الاختيار والبيعة من الأمة للإمام هو الطريق الشرعي الوحيد المتفق مع هذه الحقيقة المحكمة، وأن ما

(١) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة (ص١٠٦).

وقع من عهد واستخلاف من بعض الخلفاء له تأويل سائغ ومقبول يجعله غير معارض ولا ناقض لما تقرر من أن الأمة مصدر السلطات وصاحبة السلطان، فلقد «كان أبو بكر يعلم حق العلم أن الأصل في الخلافة أن يوكل الأمر فيها إلى الأمة تختار من تراه أصلح للقيام بواجبها، فإن رسول الله ﷺ مات ولم يعين من يخلفه في ولاية المسلمين، ولكن أبا بكر خشي إذا هو ترك الأمر من غير أن يعين من يخلفه أن يتكرر مثل ذلك الخلاف الذي كان في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار، وأن ما قد يحدث من خلاف ربما لا يلقى من الحزم الذي قطع امتداده وتسربه في الأمة مثل الحزم الذي لقيه هناك، فعهد بالخلافة، ولكنه لم يستبد بهذا العهد بل أخذ يشاور في عمر كبار الصحابة، فهذا عمل سياسي حكيم تقره أصول الشرعية على قدر ما تقضي به المصلحة العامة»[1]. فما فعله أبو بكر كان من باب الرخصة [2] التي لا يصح أبدًا أن تمحو العزيمة التي تمثلت في ترك رسول الله ﷺ أمته تختار من تشاء برغم توفر الدواعي على النصِّية، ودور العزيمة هنا هو تثبيت القاعدة المحكمة وهي قاعدة الأمة مصدر السلطات، ودور الرخصة هنا هو الخروج بالأمة من الفتنة المحدقة، ولا يمكن أن تكون الرخصة إلا بقدر ما تدعو إليه الضرورة وتستوجبه المصلحة، وكذلك كانت؛ فأبو بكر الذي استخلف لم يستخلف ولده ولا حتى رجلا من ذويه بني تيم، وإنما استخلف رجلا من بطن آخر (بني عدي)، لأنه كان يومها

---

(١) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج (ص١٤٦-١٤٧). مطبعة دار التأليف، مصر ط ١، ١٥٥٣.

(٢) انظر: فقه الأحكام السلطانية للحمداوي (ص٤١) وما بعدها.

أفضل من يقود الأمة، ثم هو لم يستبد بالأمر وإنما شاور كبار الصحابة كعثمان وعبد الرحمن بن عوف وأسيد بن حضير وسعيد بن زيد وغيرهم من المهاجرين والأنصار، وبذلك كان الأمر شورى بين الكبار الذين يمثلون الأمة، ثم لم يكتف أبو بكر والكبار من أهل الحل والعقد بهذا حتى طلبوا البيعة من الناس فبايعوا؛ فاستخلاف أبي بكر لعمر لم يكن سوى مشاركة منه لأهل الحل والعقد في اختيار الخليفة بوصفه واحد من أهل الحل والعقد، وقد أكدت الروايات هذا المعنى إذ روت أنه رضي الله عنه خيرهم وأنهم اختاروا وقالوا: أرأ لنا، والعبارة تدل على الاسترشاد.

وعمر ﷺ لم يهجم على الاستخلاف بمحض إرادته، وإنما الثابت أنه كان معرضًا عن هذه الفكرة، والذي يؤكد هذا الروايات التاريخية التي تروي ما حدث قبل واقعة الاستخلاف:

فقد روي البخاري: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قِيلَ لِعُمَرَ: أَلَا تَسْتَخْلِفُ، قَالَ: «إِنْ أَسْتَخْلِفْ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ، مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ، فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي، رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ، فَقَالَ: رَاغِبٌ رَاهِبٌ، وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا لَا لِي وَلَا عَلَيَّ لَا أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَلَا مَيِّتًا»(١)..

وري:«عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم عن بن عمر قال دخلت على حفصة فقالت أَعَلِمْتَ أَنَّ أَبَاكَ غَيْرُ مُسْتَخْلِفٍ، قَالَ: قُلْتُ: مَا كَانَ لِيَفْعَلَ، قَالَتْ: إِنَّهُ فَاعِلٌ، قَالَ: فَحَلَفْتُ أَنِّي أُكَلِّمُهُ فِي ذَلِك، فَسَكَتُّ

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب الاستخلاف برقم (٦٧٠٧) (ج١١ص٥٤١٢).

حَتَّى غَدَوْتُ وَلَمْ أُكَلِّمْهُ، قَالَ: فَكُنْتُ كَأَنَّمَا أَحْمِلُ بِيَمِينِي جَبَلاً حَتَّى رَجَعْتُ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ، فَسَأَلَنِي عَنْ وَأَنَا أُخْبِرُهُ حَالَ النَّاسِ، قَالَ: ثُمَّ قُلْتُ لَهُ: إِنِّي سَمِعْتُ النَّاسَ، يَقُولُونَ مَقَالَةً، فَآلَيْتُ أَنْ أَقُولَهَا لَكَ زَعَمُوا أَنَّكَ غَيْرُ مُسْتَخْلِفٍ، وَإِنَّهُ لَوْ كَانَ لَكَ رَاعِي إِبِلٍ أَوْ رَاعِي غَنَمٍ ثُمَّ جَاءَكَ وَتَرَكَهَا رَأَيْتَ أَنْ قَدْ ضَيَّعَ، فَرِعَايَةُ النَّاسِ أَشَدُّ، قَالَ: فَوَافَقَهُ قَوْلِي، فَوَضَعَ رَأْسَهُ سَاعَةً ثُمَّ رَفَعَهُ إِلَيَّ، فَقَالَ «إِنَّ اللَّهَ - يَحْفَظُ دِينَهُ، وَإِنِّي لَئِنْ لَا أَسْتَخْلِفْ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسْتَخْلِفْ، وَإِنْ أَسْتَخْلِفْ فَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ قَدِ اسْتَخْلَفَ، قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ ذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَأَبَا بَكْرٍ، فَعَلِمْتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَعْدِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَحَدًا وَأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَخْلِفٍ»[1].

والمسلمون هم الذين طلبوا منه أن يوصي وأن يستخلف، فاستخلف من نفس المنطلق وهو منطلق الرخصة، ونظرًا لأن الأمة كانت في عهده أكثر استقرارًا وجدناه قد ضيق مجال الرخصة بأن وسع في مجال الاختيار، فرشح ستة، هؤلاء الستة هم كبار الأمة، وهم صفوة أهل الحل والعقد، وعندما اجتمعوا وتشاوروا حصروها في ثلاثة بعد مداولة، وتنازل ثلاثة منهم عن رضي، ثم قامت جهة محايدة دللت على حيدتها ونزاهتها بتنازلها عن حظها في الإمامة، هذه الجهة هي ذلك الرجل الأمة عبد الرحمن بن عوف، الذي قام بدور هيئة الشورى، وانطلق يشاور الناس جماعات وفرادى؛ حتى

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الإستخلاف وتركه برقم (٣٤٠٦) (ج٥ص٢٣٨٦)، وعبد الرزاق في المصنف ك المغازى باب قول عمر في أهل الشورى برقم (٩٥٦٣) (ج٦ص٢٩٠٣)، وأبو عوانة في المستخرج ك الحدود باب الخبر الموجب قتل الثيب الزانى ..... برقم (٥٥٢٥) (ج٧ص٣٣٨٤).

استقر رأي أهل الرأي على عثمان، عندئذ عقدت له البيعة في المسجد واستتب له الأمر، فلم يكن استخلاف عمر أيضا سوى مشاركة من واحد من أهل الشورى الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ لإخوانه، ولم يكن ذلك هو المعتمد في استقرار الخلافة حتى كانت الأمة هي المقررة له ببيعتها ومشورتها.

وبالجملة لم يكن استخلاف من استَخلف من الخلفاء الراشدين سوى ترشيحا [1] وحسب، على سبيل الرخصة التي دعت إليها الضرورة، استثناء من الأصل الذي هو الترك، ولم يكن هذا الاستخلاف أو العهد ليقوى على تثبيت الخليفة المعهود له بدون رضي المسلمين ومشورتهم ومبايعتهم، يدل على ذلك سياق الروايات التي سقناها آنفا «وهذا هو نفس ما فهمه عمر بن عبد العزيز حينما عهد إليه سليمان بن عبد الملك، فقد اختاره خليفة من بعده وكتب بذلك كتابا ختمه بخاتمة، وأمر رجاء بن حيوة بأن يجمع أهل بيته ليبايعوا لمن في الكتاب دون معرفة اسمه فبايعوا، وبعد أن مات سليمان جمع رجاء الناس في مسجد دابق وطلب منهم المبايعة على من سمى في ذلك الكتاب المختوم فبايعوا، فلما بايعوا فض الكتاب وقرأه عليهم فإذا فيه: (هذا الكتاب من عبد الله سليمان أمير المؤمنين لعمر بن عبد العزيز، إني قد وليته الخلافة بعدي ومن بعده يزيد بن عبد الملك فاسمعوا له وأطيعوا واتقوا الله ولا تختلفوا فيُطمع فيكم)، فلما قرئ الكتاب صعد

---

(١) انظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان (ص٢٩٠)، ونظام الحكم الإسلامي، د محمود حلمي (ص٧٥)، والوجيز في فقه الإمامة العظمى للصاوي (ص٨٥)، والإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة (ص١٦٥) .

عمر بن عبد العزيز المنبر وقال: إني والله ما ستؤمرت في هذا الأمر وأنتم بالخيار»[1].

هذا هو التأويل الصحيح لمسألة الاستخلاف، والتأويل هنا لا ينافي السياق العام للأحداث، ولا يصدم الفهم الصحيح، إضافةً إلى أنه ضروري؛ لئلا يفضي ترك التأويل إلى إبطال الحقيقة المسلمة المحكمة التي ثبتت بحجج لا تترك ريبة لمرتاب، ألا وهي حقيقة أن السلطان للأمة وأن الأمة مصدر السلطات.

هذه الحقيقة التي تؤكدها الروايات التي سقناها من قبل، والتي تروى لنا أحداث تولية الخلفاء الراشدين، فهذا عمر يقول: «فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا» وأبو بكر الذي استخلف عمر يقول: «قد أطلق الله أيمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ورد عليكم أمركم فأمروا من أحببتم»، وعلى ﷺ يقول: «إن هذا أمركم».

ثالثا: أن هذا القول لا ينافي إجماع العلماء على جواز الاستخلاف؛ فهو جائز بالفعل لكن الذي لا يجوز هو أن يأتي الاستخلاف على صورة تحول بين الأمة وبين حقها في ممارسة سلطانها واختيار من تشاء ليقودها ويتولى أمرها، أما إذا جاء الاستخلاف على هيئة استخلاف أبي بكر لعمر فهو جائز؛ لأنه مجرد ترشيح، ومجرد مشاركة من الخليفة لأهل الحل والعقد في المشورة باعتباره واحدًا منهم.

---

(١) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة (ص١٦٥).

وكذلك اجماع العلماء على أن الخلافة تنعقد بالاستخلاف لا يشوش على ما أسلفنا؛ لأنهم قصدوا بهذا أن الإمامة تنعقد بهذه الطريقة التي سموها الاستخلاف، والتي تمت في عهد الراشدين، ولم يقصدوا أن الأمة أجمعت على انعقادها باستخلاف يسلب الأمة حقها في الاختيار ويكون استبدادا مطلقا، بدليل أنهم اختلفوا في لزومها للمسلمين بمجرد العهد، يقول القلقشندي: «واختلف في أنه هل يشترط في لزوم ذلك للأمة ظهور الرضي منهم بذلك أم لا، على مذهبين: أحدهما الاشتراط لأن الإمامة حق يتعلق بالأمة فلم تلزمهم إلا برضي أهل الحل والعقد منهم، والثاني: وهو الأصح عدم الاشتراط لأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وأنفذ ولذلك لم يتوقف عهد الصديق لعمر ﷺ على رضي بقية الصحابة»[1].

وما رجحه القلقشندي رحمه الله ليس هو الراجح، وما قال عنه إنه هو الصحيح ليس صحيحا بالمرة، واستدلاله بأن عهد أبي بكر لعمر لم يتوقف على رضي بقية الصحابة استدلال معكوس، فالواقع الذي دلت عليه الروايات أن أبا بكر لم يعهد لعمر حتى شاور سادات الصحابة، فكيف يقال إنها لم تتوقف على رضاهم؟!، إن استخلاف أبي بكر لعمر وكذلك ترك عمر الأمر شورى في الستة لم يكن سوى ترشيحا ولم يكن قط استبدادا بالأمر، «ولو قدر أن الناس خالفوا أبا بكر وعمر ولم يختاروا أحد منهما لم تنعقد له الإمامة»[2].

---

(١) مآثر الإنافة في معالم الخلافة أحمد بن عبد الله القلقشندي (ص٢٦-٢٧) مطبعة حكومة الكويت ط ثانية ١٩٥٥ .

(٢) الوجيز في فقه الإمامة العظمى للصاوي (ص٨٤).

ويقول ابن تيمية: «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماما لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما»[1].

ويقول القاضي أبو يعلي: «.. لأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة، بدليل أنه لو كان عقدًا لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد، وهذا غير جائز...»[2].

وقول القلقشندي أن الإمام هو الأحق ليس هو الحق، بل الحق أن الأمة هي صاحبة السلطان وأن الخليفة نائبها ووكيلا، وهذا ما لا خلاف فيه، فكيف يكون الوكيل أحق من الأصيل؟!

وبهذا يتبين لنا أن تولية الخليفة أو رئيس الدولة، في النظام الإسلامي ليس له إلا طريق واحد، وهو أن تقوم الأمة بالاختيار والبيعة لمن ترضاه وتراه الأفضل والأنسب لقيادتها وتولي أمرها، فإذا ما حدث أن عهد الخليفة إلى من بعده فإن كان العهد بغير رضي الجماعة وبغير مبايعتها فهذا استبداد لا يجوز، ولم يقع مثل هذا في عهد الراشدين الذي هو عهد التطبيق العملي الصحيح للنظام الإسلامي الشرعي، وإن كان العهد بمشورة المسلمين ورضاهم ومبايعتهم بعد المشورة والرضا مثلما حدث من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كان مشروعا، ولم يكن سوى آلية من آليات التشاور الجماعي الذي يتحقق به سلطان الأمة.

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٥٣٠). مؤسسة قرطبة القاهرة ١٤٠٦هـ

(٢) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلي الفراء محمد بن الحسين (ص٢٥)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر طبعة ١٩٩٦.

وكما أن مسألة الاستخلاف لا تمثل بالنسبة لاختيار الخليفة سوى آلية من الآليات التي إن اتفقت مع الشرع ولم تنازع سلطان الأمة كانت شرعية وإلا لم تكن شرعية؛ فكذلك هناك آليات أخرى ينطبق عليها ما ينطبق على آلية الاستخلاف.

وذلك مثل آلية الانتخاب.

بداية نقول: إن الأمر البين الذي لا يُختلف عليه أن النصوص الشرعية لم تحدد طرقا عملية معينة لكيفية قيام الأمة بدورها في ذلك بحيث يقال لا يصلح غير هذه الطرق، وإنما دلت على دور الأمة الذي يجب عليها وأطلقت الكيفية، وهذا يقود إلى نتيجتين في غاية الأهمية، الأولى: أن الطريق الذي لا يجعل للأمة دورها في بناء النظام السياسي هو طريق غير شرعي، الثانية: أن الطريق العملي الذي يؤدي إلى قيام الأمة بدورها في ذلك طريق مشروع وإن لم يأت في خصوصه نص شرعي، والحكمة في عدم النص على الطرق العملية لتنفيذ بعض الأحكام الشرعية تكمن - والله أعلم - في أن النص عليها يجعلها من الأمور التي ينبغي اتباعها في كل زمان ومكان، بينما كانت هي في الواقع حلا مرتبطا بعناصر البيئة التي يطبق فيها، فكان المناسب لكمال الشريعة وحكمتها الكاملة أن الأمور التي لا ترتبط بتغيرات الزمان والمكان أو التي ينبغي مراعاتها في جميع الأحوال أن تذكر في النصوص الشرعية، وأما الأمور المرتبطة بالزمان والمكان وتختلف فيها وجوه المصلحة باختلاف العصور والأحوال، فإنها تترك لأهل العلم كي يجتهدوا في النصوص الواردة للإتيان بتفاصيل تناسب الواقع من جانب، وتحقق النصوص من جانب آخر، من غير أية مخالفة للشريعة، وعلى ذلك جاءت

النصوص ببيان دور الأمة في الاختيار بينما أطلقت الطرق العملية في الكيفيات، فالأمور التفصيلية قد يحتاج إليها في زمان دون زمان ومكان دون مكان وبتفصيلات متباينة فليس من الحكمة أن ينص على جميع التفصيلات لتكون على مستوى واحد.

والانتخاب - سواء كان مباشرا أوغير مباشر - ليس إلا آلية من آليات الاختيار التي يتحقق بها سلطان الأمة، ولا يصح أن نتوتر من كل ما جاء من الغرب حتى ولو كان نافعًا وغير مصادم لأحكام ديننا لمجرد أنه وافد غير محليٍّ، ولكن ينبغي أن نفرق بين ما هو من قبيل المبادئ أو الأمور التشريعية وما هو من قبيل الآليات والأمور الفنية؛ فالانتخاب بنوعيه ليس إلا إجراءً فنيًا آليًا يتحقق به مبدأ سلطان الأمة.

وإذا كان الانتخاب غير المباشر - وهو الذي يكون عن طريق اختيار الأعضاء الذين يمثلون الأمة للإمام - هو الأنسب لكون الاختيار منوط بأهل الحل والعقد، فإن الانتخاب العام لا يوجد ما يمنعه إذا تجاوزت الأمة سلبيات هذا النوع من الانتخاب بما تنشئه من مؤسسات تمكن أهل الحل والعقد من إدراة هذا الانتخاب بشكل يضمن عدم سيطرة العملاء وأهل الفساد والأهواء.

فإذا ما تجاوزت الأمة سلبيات الانتخاب العام المباشر، وتجاوزت كذلك سلبيات الانتخاب غير المباشر، ولم يوجد ما يمنعهما في واقع الأمة - من ضياع مصالح راجحة أو حصول مفاسد محققة وغالبة - فإنه ليس في الشرع ما يمنع من اختيار الحاكم بأي وسيلة من هاتين والسيلتين؛ لكونهما إذا تجردنا من السلبيات وكانتا بإدارة أهل الحل والعقد، تحققان سلطان الأمة، ولكون كل واحد منهما له أصل وشبه.

يقول الدكتور البياتي: «وإذا كانت الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم علي ما قررناه، فكيف تباشر هذا الحق علي صعيد الواقع؟ أيقوم أفراد الأمة به مباشرة؟ أم يقوم بهذا الحق طائفة منهم بالتخويل من الأمة؟ الواقع أننا لا نجد في النظام الإسلامي إلزاما بصورة واحدة من هاتين الصورتين دون الثانية؛ مما يدل علي أن تنظيم هذا الأمر متروك لتقدير الأمة حسب الظروف والأحوال، فيمكن أن يكون انتخاب الحاكم بطريقة الانتخاب المباشرة أو غير المباشرة، فكلا الطريقتين مما تتسع له قواعد الشريعة الإسلامية. وأسلوب الانتخاب المباشر يجد سنده في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، فهذا النص بظاهره يقتضي أن يتشاور أفراد الأمة في شؤونهم، وفي أعلاها انتخاب رئيس الدولة فيباشرون جميعًا هذا الحق، إلا من استثني منهم بدليل شرعي، ويؤيد هذا الرأي ما قاله الإمام الرازي في تفسيره لآية الشورى التي ذكرناها إذ قال: «إذا وقعت بينهم واقعة اجتمعوا وتشاوروا فأثنى الله عليهم أي لا ينفردون برأي بل ما لم يجتمعوا عليه لا يقدمون عليه».

أما الانتخاب غير المباشرة فيجد سنده في السوابق الدستورية الثابتة في عصر الراشدين، فقد تم انتخاب الخلفاء الراشدين - وعصرهم خير العصور فهمًا للإسلام وتطبيقًا له - من قبل طائفة من الأمة، وهم أهل الحل والعقد، وتابعهم بعد ذلك الناس الموجودون في المدينة فبايعوا من اختاره أهل الحل والعقد للرئاسة، ولم ينتخبهم جميع المسلمين في جميع المدن الإسلامية، ولم ينقل لنا اعتراض على هذه الكيفية لا من الخلفاء الراشدين أنفسهم ولا من غيرهم؛ فيكون ذلك اجماعًا منهم على صحة الانتخاب غير المباشر في إسناد السلطة للحاكم.

ومن جهة ثانية فإن الانتخاب غير المباشر يجد سنده في أن صاحبة الحق - وهي الأمة التي لها حق الاختيار - لها أن تنيب طائفة منها في استعمال هذا الحق نيابة عنها، إذ ليس من اللازم على صاحب الحق استعماله لحقه مباشرة، بل له أن يستعمله بنفسه وله أن ينيب فيه غيره أو يوكله فيه، وقد أقر الفقهاء الانتخاب غير المباشر عندما صرحوا أن الإمام يختاره أهل الحل والعقد»[1].

تبقى هنا مسألتان تابعتان:

الأولى: العدد الذي تنعقد الإمامة بمبايعته، وقد اختلف أهل العلم في هذا، وحكي القلقشندي في مآثر الإنافة سبعة مذاهب[2]، ثم رجح أنها تنعقد بمن تيسر حضوره من أهل الحل والعقد، وهو مذهب الشافعية[3].

والحقيقة أن ما رجحه القلقشندي واختاره الشافعية إنما يصح في حال الضرورة؛ كأن يموت الإمام في ظروف لا يتيسر للأمة فيها إجراء الاختيار برضى أكثرية أهل الحل والعقد؛ وذلك مثلما حدث في بيعة أبي بكر في السقيفة.

أما في حال السعة والتمكين وفي ظروف تكون فيها أحوال الأمة مستقرة ومؤسساتها عاملة وما ضية فإن المختار ما ذهب اليه أبو يعلي وابن تيمية[4]، ومن تابعهما من انعقادها بجمهور أهل الحل

(١) النظم الإسلامية للدكتور البياتي (ص٢٣٤-٢٣٥).

(٢) انظر: مآثر الإنافة للقلقشندي (ص٢٢).

(٣) المصدر السابق (ص٢٣).

(٤) الأحكام السلطانية لأبي يعلي (ص٢٣)، منهاج السنة (١/ ٥٣٠).

والعقد؛ الذين تدل بيعتهم على رضا جمهور المسلمين بهذه الإمامة، وهم في الوقت نفسه أصحاب الشوكة والغلبة التي لا تتم مقاصد الإمامة إلا بها.

أما باقي المذاهب فلم تخل من تكلف، وبخاصة من يشترطون إجماع أهل الحل والعقد، يقول الشوكاني: «قد أغني الله عن هذا النهوض وتجشم السفر وقطع المفاوز ببيعة من بايع الإمام من أهل الحل والعقد؛ فإنه قد ثبتت إمامته بذلك، ووجبت على المسلمين طاعته، وليس من شرط ثبوت الإمامة أن يبايعه كل من يصلح للمبايعة، ولا من شرط الطاعة على الرجل أن يكون من جملة المبايعين؛ فإن هذا الاشتراط في الأمرين مردود بإجماع المسلمين أولهم وآخرهم سابقهم ولا حقهم، ولكن التحكم في مسائل الدين وإيقاعها على ما يطابق غير أساس يفعل مثل هذا»[1].

الثانية: هل لأهل العاصمة مزية على غيرهم؟ والحقيقة أن الأمر يختلف من عصر لآخر، ففي عصر الخلفاء الراشدين كان أهل الحل والعقد مجتمعين في المدينة في أول الأمر، ثم لما تفرقوا في الأمصار كان جمهورهم وكبارهم في المدينة، لذلك كان للمدينة مزية على غيرها، بل كانت مبايعتهم كافية وملزمة لجميع المسلمين في جميع الأمصار، أما فيما تلا هذا العصر من العصور فإن الأمر اختلف، لذلك وجدنا خلفاء بني أمية يرسلون من يأخذ البيعة لولي العهد من الأمصار وبخاصة المدينة، وهذا الإجراء - وإن كان شكليًا - يدل على عدم الاكتفاء بأهل العاصمة عندما لا يكون الحاضرون بها هم جمهور أهل الحل والعقد وكبارهم.

---

(١) السيل الجرار للشوكاني (٤/ ٥١٣).

لذلك فإني أرى ما يراه الدكتور السنهوري من أن الانتخاب أو الاختيار للحاكم يكون في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ولكن يكون لأهل العاصمة مزية الابتداء بالانتخاب[1].

والقول بأنه لا مزية لأهل بلد على آخر هو الذي ذهب إليه أبو يعلي الحنبلي، وعلل اختصاص أهل بلد الإمام بذلك لكون من يصلحون للإمامة في الغالب ببلد الإمام[2]، وعلل الماوردي تعليلا قريبًا منه[3].

وقد رجح الدميجي هذا القول وبخاصة في هذا العصر؛ وعلل ذلك بتقدم وسائل المواصلات[4]؛ الأمر الذي يجعل العالم الإسلامي المترامي الأطراف كالبلد الواحد.

وهذا القول الصحيح والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية: شروط الإمام بين المثالية والواقعية:

في جميع مذاهب أهل السنة ذُكرت شروط الإمام، وهي متقاربة إلى حد كبير، ولكي لا أطيل سأذكرها إجمالا؛ ففي كتاب الفقه على المذاهب الأربعة أن العلماء: «اتفقوا: على أن الإمام يشترط فيه: أولا أن يكون مسلما ليراعي مصلحة الإسلام والمسلمين فلا تصح تولية كافر على المسلمين

ثانيا: أن يكون مكلفًا ليلي أمر الناس فلا تصح إمامة صبي ولا مجنون بالإجماع....

---

(١) انظر: فقه الخلافة وتطورها (ص١١٤).

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلي (ص١٩).

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي (ص٦).

(٤) الإمامة العظمى للدميجي (ص١٦٩).

ثالثا: أن يكون حرًا؛ ليفرغ للخدمة ويهاب، بخلاف العبد حيث إنه مشغول بخدمة سيده ولا هيبة له.......

رابعا: أن يكون الإمام: ذكرا ليتفرغ ويتمكن من مخالطة الرجال، فلا يصح ولاية امرأة لما ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً»[1]

خامسا: أن يكون: قرشيا لما رواه النسائي عن رسول الله ﷺ: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»[2] وبه أخذ الصحابة رضوان الله عليهم ومن جاء بعدهم........

سادسا: أن يكون عدلاً قال الشيخ عز الدين: إذا تعذرت العدالة في الأئمة والحكام قدمنا أقلهم فسقًا.

---

(١) صحيح: رواه البخارى ك المغازى باب كتاب النبى ﷺ إلىكسرى وقيصر برقم (٤١٠٠) (ج٧ص٣٢١٥)، والترمذى في السنن ك الفتن باب ماجاء في النهى عن سب الرياح برقم (٢١٩٤) (ج٥ص٢٠١٠)، والنسائى في الصغرى ك آدب القضاة باب النهى عن إستعمال النساء في الحكم برقم (٥٣٢٢) (ج٧ص٣٤١٣)، والحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ باب مناقب أمير المؤمنين على ﷺ برقم (٤٥٥٦) (ج٧ص٣٠٨٢)، والبيهقى في الكبرى ك الضحايا باب موضع المشاورة برقم (١٨٧٤٥) (ج٢٧ص١٣٥٠٠).

(٢) صحيح: رواه النسائي في الكبرى ك القضاء باب الأئمة من قريش برقم (٥٧٤٥) (ج٨ص٣٦٤٠)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٢٠٨٠) (ج١٠ص٤٦٢٦)، وأبو داود الطيالسى في مسنده برقم (٢٢٣٤) (ج٣ص١٠٥٧)، والحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ باب ذكر فضائل القبائل برقم (٧٠٢٩) (ج١٠ص٤٥٨٥)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٣٩٧٥) (ج٤ص١٦٦٩)، والبزار في مسنده برقم (١٧٥٥) (ج٢ص٩١٥)، وأبو نعيم في الحلية برقم (٣٨٠٥) (ج٥ص٢١٢٠)، وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم (٢٧٥٨).

سابعا: أن يكون: عالما مجتهدا ليعرف الأحكام ويتفقه في الدين فيعلم الناس ولا يحتاج إلى استفتاء غيره

ثامنا: أن يكون: شجاعا..... لينفرد بنفسه ويدبر الجيوش ويقهر الأعداء ويفتح الحصون......

تاسعا: أن يكون: ذا رأي صائب حتى يتمكن من سياسة الرعية وتدبير المصالح الدنيوية

عاشرا: أن يكون: سليم السمع والبصر والنطق ليتأتى منه فصل الأمور ومباشرة أحوال الرعية»[1].

وفي كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم: «ذكر الآمدي أن شروط الإمامة المتفق عليها ثمانية: الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وأن يكون بصيرا بأمور الحروب وتدبير الجيوش وأن تكون له قوة بحيث لا تهوله إقامة الحدود وضرب الرقاب وإنصاف المظلوم من الظالم وأن يكون عدلا ورعًا بالغًا ذكرًا حرًا نافذ الحكم مطاعا قادرا على من خرج عن طاعته، وأما المختلف فيها فكونه: قرشيًا وهاشميًا ومعصومًا وأفضل أهل زمانه»[2].

وقد ذكر هذه الشروط كثير ممن كتب في السياسة الشرعية، كالماوردي وأبي يعلي في الأحكام السلطانية، والقلقشندي في مآثر الإنافة والباقلاني في التمهيد والغزالي في فضائح الباطنية ولأيجي في المواقف وأبن خلدون في المقدمة والجويني في الغياثي وغيرهم.

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة (٥/ ١٥٧).

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم (١/ ٤٢٦).

ولبعض المعاصرين موقف من هذه الشروط؛ بسبب جنوبها إلى المثال ومجافاتها للواقع، فهذا، على سبيل المثال، عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي صاحب كتاب فقه الأحكام السلطانية يذهب إلى أن هذه الشروط تتصف بالآتي:

١- تحكمية، أي أنها موضوعة بمحض إرادة الفقهاء والمتكلمين وفهمهم، ولم يرد في كونها شروطا أي نص شرعي واضح الدلالة ثابتها، وإن كان بعضها معقول المعنى فإنه لا شيء يمنع تعديلها أو استبدالها أو إضافة غيرها، ما دام المرجع الوحيد فيها هو العقل والمنطق والرأي.

٢- إنشائية وصفية نظرية، لم يلتزم بها الأمراء والملوك والأئمة، ولم تطبق في واقع الأنظمة السياسية التي قامت، وبقيت مجرد رفاهية ثقافية في المجالس والمناظرات الفقهية.

٣- على رغم عدم توافر هذا الشروط كلها أو جلها، في الإمامة التي عاصرها هؤلاء الفقهاء، فإنهم أفتوا بشرعية هذه الإمامة ووجوب طاعتها، مبررين ذلك بضروب من التحايل الفقهي تأويلا وقياسا واستحسانا واستصحابا، وسدا للذرائع وتحقيقا للمقاصد والمصالح المرسلة، مما أوهن النصوص وحول علم أصول الفقه وطرق الاستدلال والاستنباط أداة لخدمة الاستبداد والتسلط.

٤- ظروف كثير من هؤلاء الفقهاء والمتكلمين الذين صنفوا في الفقه السياسي، لم توفر لهم الاستقلال في الرأي والموضوعية في البحث والاستنباط، لعلاقتهم الوثيقة بحكام عصرهم، وولائهم للأنظمة القائمة في عهدهم[(١)].

(١) فقه الأحكام السلطانية للحمداوي (ص١٧١-١٧٢).

والدكتور عبد المجيد النجار يذهب إلى أبعد من هذا؛ حيث يعتبر أن هذه الشروط كان لهابالغ الأثر في إطلاق أيدي الحكام بلا حساب، فيقول: «ولقد كان لهذه الشروط التي ينبغي أن تتوافر في رئيس الدولة أثر بالغ في حجم الصلاحيات التي أو كلت إليه وفي الطريقة التي يمارس بها الحكم... ويبدو أن الفقه السياسي الإسلامي كان ينحو في هذا الشأن المنحي المثالي المجرد من جهة، ومنحي اتقاء الفتنة والسطوة من جهة أخرى... فأوكل الإمام في تصرفاته إلى تقواه وعلمه وقوته، وانحسرت بذلك الأحكام الشرعية المقيدة لتلك التصرفات من خارج ذات الإمام...»[1].

والذي أراه أن هذه الشروط في بعضها قدر من المبالغة، وذلك مثل شرط بلوغ رتبة الاجتهاد، فهذا الشرط ليس عليه دليل صحيح، والذين قالوا به[2] يتصيدون له الأدلة، فمرة يقيسون منصب الإمامة على منصب القضاء، ومرة يعللون بأن الإمام تتعلق به معظم أمور الدين[3] ومرة يردون ذلك إلى أنه محتاج لأن يصرف الأمور على النهج القويم ويجريها على الصراط المستقيم.. وإذا لم يكن عالما مجتهدا لم يقدر على ذلك[4]، ومرة يقولون: «لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال»[5].

(١) تجديد فقه السياسة الشرعية - بحث للدكتور عبد المجيد النجار بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث (ص٣١٢)، (١/ عدد ١٠-١١).

(٢) منهم الماوردي في الأحكام السلطانية (ص٦)، وأبو يعلي في الأحكام السلطانية (ص٢٠)، والقرطبي في تفسيره (١/ ٢٧١)، وابن خلدون، والقلقشندي والجويني وغيرهم.

(٣) غياث الأمم (ص٦٦).

(٤) مآثر الإنافة (١/ ٣٧).

(٥) مقدمة ابن خلدون (ص١٩٣).

والحق أن الإمامة لا تستدعي الكمال وإنما تستدعي أن يكون القائم بها على الصفة التي تؤهله للنهوض بأعبائها، وليس في التقليد نقص وإنما النقص يكون في اتباع الهوى وترك مشاورة أهل الاجتهاد، وتصريف الأمور على النهج القويم لا يتوقف على الاجتهاد إذا كان الإمام يشاور أهل الاجتهاد ويعمل بمشورتهم، وأما أن الإمامة تتعلق بها معظم أمور الدين فهذا حق، ولكن من قال بأن الإمام وحده هو الذي يقوم بأمور الدين، وأما القياس على القضاء فهو قياس مع الفارق؛ لأن عمل القاضي أكثر التصاقًا بالأحكام الشرعية من عمل الإمام، ولأن القاضي ربما لا يتيسر له المشورة لكثرة الوقائع.

والذي أرجحه هو ما ذهب إليه الغزالي ومن وافقه من أنه: «ليست رتبه الاجتهاد مما لابد منه في الإمامة ضرورةً، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم كافٍ؛ فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع فأي فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظرة أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه».

ثم إنه قل أن يوجد من تجتمع فيه صفات الإمارة كالشجاعة والسياسة وغيرها مع صفات النبوغ في العلم كبلوغ رتبة الاجتهاد، ومن رام هذا المبلغ انقطع به السير عند الراشدين الأوائل ولم يجاوزه إلى غيرهم إلا في النادر القليل.

فيكفي - إذًا - أن يكون عالمًا - بقدر الإمكان - بالشرع والسياسة وغير ذلك مما لابد منه، ولكن لا ينتظر منه أن يكون مجتهدا إلا على سبيل الاستحباب.

وكذلك اشتراط الأفضلية، بمعنى أن يكون أفضل أهل زمانه، فهو شرط تحكمي لا داعي له، وقد ذهب أكثر أهل السنة إلى عدم اعتباره، وقالوا بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل وهو الصحيح والله أعلم.

أما اشتراط الإسلام والتكليف والحرية والذكورة والعدالة فهذا مالا خلاف فيه، وعلى هذه الشروط اتفق العلماء.

وفي مقابل هذا أرى أن في كلام الشيخ الحمداوي والدكتور النجار قدر كبير من التهويل والتهوين، فأما التهويل فهو الذهاب إلى أن هذه الشروط كان لها أثر في زيادة الاستبداد وإطلاق أيدي الحكام في الإفساد؛ لأن الاستبداد والفساد لهما أسباب كثيرة ليس منها هذه الشروط، وكيف تكون الشروط سببًا للاستبداد والفساد وهي ما وضعت إلا لمنع الاستبداد والفساد.

وأما التهوين فيتمثل في الموقف من هذه الشروط، لأن الموقف الصحيح الموافق للمصلحة هو التشديد في الشروط، وهذا لا يضر؛ لأنها موضوعة لحال السعة والاختيار، لا لحال الضرورة والاقتهار، فإذا ما تعرضت الأمة في بعض مراحلها إلى ضرورة تمنع من إمكان توافر هذه الشروط في شخص يصلح للإمامة فإن قواعد الضرورة وقواعد المصالح والمفاسد تتدخل لتحقيق المرونة اللازمة، وللتقريب بين المثال والواقع.

وأما اشتراط القرشية فهو الذي سنبحثه في المسألة التالية.

المسألة الثالثة: شرط القرشية:

شرط النسب من الشروط التي دار حولها جدل كثير في الأوساط العلمية المعاصرة، وغلب على العلماء المعاصرين عكس ما غلب على العلماء الأقدمين، فبينما نجد العلماء السابقين من أهل السنة يتفقون على اشتراط القرشية فيمن يتولى منصب الخليفة، ويكاد إجماعهم ينعقد على ذلك، نجد أكثر المعاصرين يرفضون هذا الشرط، ويذهبون في تأويل النصوص الواردة مذاهب متعددة، ولا شك أن لكل فريق مبرره فيما ذهب

إليه، ولكل وجهة نظر جديرة بالاعتبار، ولكن ما هو الرأي الصواب في هذه المسألة؟

لنستعرض أولاً رأي كل فريق من الفريقين وأدلة كل منهما:

القائلون باعتبار شرط القرشية وأدلتهم:

ذهب إلى اشتراط أن يكون الإمام قرشيًا جماهير علماء المسلمين من الحنيفة[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة [٤]، وغيرهم، وحُكي الإجماع على ذلك[٥]، وقال به من المعاصرين جمع غير قليل منهم: الدكتور محمد رأفت عثمان[٦]، والدميجي[٧]، وغيرهما.

وقد استدلوا على ذلك بإجماع الصحابة وبالنصوص الصحيحة الصرحية من السنة النبوية.

---

(١) أصول الدين لأبي منصور عبد القادر بن طاهر التميمي البغدادي (ص٢٧٥)، ط٢، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، وغمز عيون البصائر أحمد بن محمد الحموي ٤/ ١١١ دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) التاج والإكليل لمختصر خليل محمد بن يوسف العبدري ٨/ ٣٦٦ دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) الأشباه والنظائر عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي ص٥٢٧ دار الكتب العلمية بيروت.

(٤) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى - مصطفى بن سعد بن عبدة الرحيباني- ٦/ ٢٦٤ ط المكتب الإسلامي بيروت.

(٥) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص٦)، فضائح الباطنية للغزالي (ص١٨٠)، وشرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٠٠).

(٦) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي (ص١٩٠)، وما بعدها.

(٧) الإمامة العظمى (ص٢٦٥)، وما بعدها.

وها هي أدلتهم بالتفصيل.

١- روى البخاري: عن الزهري قال: «كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ بَلَغَ مُعَاوِيَةَ وَهُوَ عِنْدَهُ فِي وَفْدٍ مِنْ قُرَيْشٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَيَكُونُ مَلِكٌ مِنْ قَحْطَانَ فَغَضِبَ مُعَاوِيَةُ، فَقَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ، قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ رِجَالاً مِنْكُمْ يَتَحَدَّثُونَ أَحَادِيثَ لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا تُؤْثَرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأُولَئِكَ جُهَّالُكُمْ فَإِيَّاكُمْ وَالْأَمَانِيَّ الَّتِي تُضِلُّ أَهْلَهَا، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ»(١).

٢- روى البخاري: عن أبي هريرة ﷺ: أن النبي ﷺ قال: «النَّاسُ تَبَعٌ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ مُسْلِمُهُمْ تَبَعٌ لِمُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبَعٌ لِكَافِرِهِمْ وَالنَّاسُ مَعَادِنُ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقِهُوا تَجِدُونَ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ أَشَدَّ النَّاسِ كَرَاهِيَةً لِهَذَا الشَّأْنِ حَتَّى يَقَعَ فِيهِ»(٢).

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب مناقب قريش برقم (٣٢٦٢) (ج٦ ص٢٦٦٧)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٦٥٠٦) (ج١٤ص٦٥٩٩)، الطبراني في الكبير برقم (١٦١٦٣) (ج١٨ص٨٩٥٣)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٠٧) (ج٢٢ص١٠٨٦٢)، وابن أبى عاصم في السنة برقم (٩٢٠) (ج٢ص٥٠٤)، وأبو عمرو الدانى في السنن الواردة في الفتن برقم (١٩٦) (ج١ص١١١).

(٢) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ....﴾ برقم (٣٢٢٨) (ج٦ ص٢٦٦٥)، والبغوى في شرح السنة ك فضائل الصحابة باب مناقب قريش برقم (٣٧٥٤) (ج١١ص٥٠٨٠).

٣- روى البخاري: «عن ابن عمر رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ قال: «لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ»(١) .

٤- روى مسلم: «عن جابر بن سمرة قال: دخلت مع أبي على النبي ﷺ فسمعته يقول إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقَضِي حَتَّى يَمْضِيَ فِيهِمُ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً، قَالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَيَّ، قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟، قَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»(٢).

٥- روى أحمد عن أبي بزرة يرفعه: إلى النبي ﷺ قال: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، إِذَا اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»(٣).

٦- وعن عليّ مرفوعا: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ أَبْرَارُهَا، أُمَرَاءُ أَبْرَارِهَا، وَفُجَّارُهَا، أُمَرَاءُ فُجَّارِهَا، وَلِكُلٍّ حَقٌّ، فَآتُوا كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَإِنْ أُمِّرَتْ

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك المناقب باب مناقب قريش برقم (٣٢٦٣) (ج٦ ص٢٦٦٧)، وأبو عوانة في مسنده ك الحدود باب الخبرالموجب قتل الثيب الزانى ..... برقم (٥٤٦٨) (ج٧ص٣٣٣٩) .

(٢) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش برقم (٣٣٩٩) (ج ٥ ص ٢٣٨١)، وأبو عوانة في مسنده ك الحدود باب الخبرالموجب قتل الثيب الزانى ..... برقم (٥٤٩٩) (ج٧ص٣٣٧٣) .

(٣) صحيح لغيره: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (١٩٣٣٥) (ج١٧ص٨٠١١)، والبزار في مسنده برقم (١٧٥٥) (ج٢ص٩١٥)، وأبويعلى في مسنده برقم (٣٩٧٤) (ج٤ص١٦٦٩)، والطبرانى في الأوسط برقم (٦٧٨٥) (ج٨ص٣٥٥٨)، وأبو نعيم في الحلية برقم (١١٨٧٠) (ج١٣ص٦١٦٢)، وأبوعمرو الدانى في السنن الوارده في الفتن برقم (٢٠٣) (ج١ص١١٥) .

عَلَيْكُمْ عَبْدًا حَبَشِيًّا مُجدَّعًا، فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا، مَا لَمْ يُخَيِّرْ أَحَدُكُمْ بَيْنَ إِسْلامِهِ، وَضَرْبِ عُنُقِهِ، فَإِنْ خُيِّرَ بَيْنَ إِسْلامِهِ وَضَرْبِ عُنُقِهِ، فَلْيُقَدِّمْ عُنُقَهُ»[1].

٧- وعن أنس مرفوعا: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، وَلَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقٌّ، وَلَكُمْ مِثْلُ ذَلِكَ، مَا إِذَا اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا، وَإِذَا عَاهَدُوا وَفَّوْا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلا عَدْلٌ»[2].

٨- عن عبد الله بن السائب عن النبي ﷺ قال: «قَدِّمُوا قُرَيْشًا وَلا تَقَدَّمُوهَا وَتَعَلَّمُوا مِنْهَا وَلا تُعَالِمُوهَا أَوْ وَلا تُعَلِّمُوهَا»[3]..

---

(١) صحيح: رواه الحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ باب فضائل القبائل برقم (٧٠٢٩) (ج١٠ص٤٥٨٥)، والطبراني في الصغير برقم (٤٢٦) (ج١ص٢٥٢)، وأبو نعيم في الحلية برقم (١٠٦٦٢) (ج١٢ص٥٥٨٢)، صححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٧٥٧).

(٢)صحيح: رواه النسائي في الكبرى ك القضاء باب الأئمة من قريش برقم (٥٧٤٥) (ج٨ص٣٦٤٠)، والإمام أحمد في المسند برقم (١٩٣٣٥) (ج١٧ص٨٠١١)، وأبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٢٢٣٤) (ج٣ص١٠٥٧)، والحاكم في المستدرك ك معرفة الصحابة ﷺ باب ذكر فضائل القبائل برقم (٧٠٢٩) (ج١٠ص٤٥٨٥)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٣٩٧٥) (ج٤ص١٦٦٩)، والبزار في مسنده برقم (١٧٥٥) (ج٢ص٩١٥)، وأبو نعيم في الحلية برقم (٣٨٠٤) (ج٥ص٢١٢٠)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٧٥٨).

(٣)صحيح: رواه الشافعي في مسنده ك الأشربة وفضائل قريش برقم (١٢٣٦) (ص٤٤٤)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار ك الصلاة باب اجتماع القوم في موضع هم فيه سواء برقم (١٤٢٠) (ج٣ص١٣٩٨)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٧٥٨).

٩- عن سهل بن أبي خيثمة عن النبي ﷺ قال: «تَعَلَّمُوا مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا تُعَلِّمُوهَا، وَقَدِّمُوا قُرَيْشًا وَلَا تُؤَخِّرُوهَا، فَإِنَّ لِلْقُرَشِيِّ قُوَّةَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ غَيْرِ قُرَيْشٍ»(١).

١٠- روي أحمد في مسنده من كلام أبي بكر في السقيفة: «... وَلَقَدْ عَلِمْتَ يَا سَعْدُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ وَأَنْتَ قَاعِدٌ: «قُرَيْشٌ وُلَاةُ هَذَا الْأَمْرِ، فَبَرُّ النَّاسِ تَبَعٌ لِبَرِّهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ»، قَالَ: فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: صَدَقْتَ، نَحْنُ الْوُزَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْأُمَرَاءُ»(٢).

قال ابن حجر عن حديث الأئمة من قريش: «قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا»(٣).

هذه الأحاديث تدل دلالة صريحة على أن الإمامة تكون في قريش، وهذا معناه أنه يشترط في الإمام أن يكون قرشيا، وبعض هذه الأحاديث جاء بصيغة الخبر، ولكنه ليس على ظاهره، فإن «قوله: الناس تبع لقريش خبر بمعنى الأمر يدل عليه قوله في الرواية الأخرى: قدموا قريشا ولا تقدموها»(٤)، والمقصود بالطبع تقديم قريش في الإمامة الكبرى ليس إلا، أما في غيرها فيقدم الباهلي العالم على القرشي الجاهل(٥).

---

(١) صحيح: رواه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (٣١٧٠٨) (ج١٩ص٩٠٥٧)، وابن حجر في المطالب العالية ك المناقب باب فضل قريش برقم (٤٢٧٣) (ج٦ص٢٥٥٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٩٦٦).

(٢) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (١٨) (ج١ص١٤)، وابن جرير الطبري في تاريخه برقم (٩٢٧) (ج٤ص١٨٣٠)، وصححه الألبانى في الصحيحة برقم (١١٥٦).

(٣) فتح الباري (٧/ ٣٢).

(٤) انظر: فتح الباري (٦/ ٥٣٠).

(٥) عمدة القاري (١/ ٢٢).

وقول النبي ﷺ: «أبرارها أمراء أبرارها ... » أي: إذا بروا وليهم الأخيار، وإذا فسدوا وفجروا وليهم الأشرار، وهو كحديثه الآخر: «كما تكونوا يول عليكم»[١]، وقوله: «ما أقاموا الدين»، أي «مدة إقامتهم أمور الدين،قيل يحتمل أن يكون مفهومه: فإذا لم يقيموه لا يسمع لهم، وقيل يحتمل أن لا يقام عليهم وإن كان لا يجوز إبقاؤهم على ذلك»[٢]، وقول النبي ﷺ ما بقي في الناس اثنان: يدل على استمرار هذا الشرط.

ذكر ابن حجر عن النووي قوله: حكم حديث ابن عمر مستمر إلى يوم القيامة ما بقي من الناس اثنان، وقد ظهر ما قاله ﷺ، فمن زمنه إلى الآن لم تزل الخلافة في قريش من غير مزاحمة لهم على ذلك، ومن تغلب على الملك بطريقة الشركة لا ينكر أن الخلافة في قريش وإنما يبدي أن ذلك بطريق النيابة عنهم[٣].

ويزيد الجويني هذا الأمر وضوحًا فيقول: «الوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك أن الماضين ما زالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة على تمادي الأحيان وتطاول الأزمان، مع العلم بأن ذلك لو كان ممكنا لطلبه ذوو النجدة والبأس، وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحاب العدد والعدد، وقد بالغ طلاب الملك في انتحاء الاستعلاء على البلاد والعباد أقصى غايات الاعتداء واقتحموا في روم ما يحاولونه المهاوي والمعاطب المناوئ وركبوا الأغرار

(١) فيض القدير (٣/ ١٨٩).

(٢) فتح الباري (١٣).

(٣) فتح الباري (١٣/ ١١٧-١١٨).

والأخطار وجانبوا الرفاهية والدعة والأوطان، فلو كان إلى ادعاء الإمامة مسلك أو له مدرك لزاوله محقون أو مبطلون من غير قريش، ولما اشرأب لهذا المنصب المارقون في فسطاط مصر؛ اعتزوا أولاً إلى شجرة النبوة على الافتراء وانتموا انتماء الأدعياء وبذلوا حرائب الأموال للكاذبين النسّابين حتى ألحقوهم بصميم النسب»[1].

ومن نقل الإجماع على شرط القرشية الإمام النووي، يقول رحمه الله في شرحه لصحيح مسلم: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فكذلك بعدهم، ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين فمن بعدهم بالأحاديث الصحيحة. قال القاضي: اشتراط كونه قرشيًا هو مذهب العلماء كافة، قال: وقد احتج به أبو بكر وعمر - رضي الله عنهم - على الأنصار يوم السقيفة، فلم ينكره أحد، قال القاضي: وقد عدها العلماء في مسائل الإجماع، ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ما ذكرنا، وكذلك من بعدهم في جميع الأعصار، قال: ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه من غير قريش، ولا بسخافة ضرار بن عمرو في قوله: إن غير القريشي من النبط وغيرهم يقدم على القرشي لهوان خلعه إن عرض منه أمر، وهذا الذي قاله من باطل القول وزخرفه مع ما هو عليه من مخالفة إجماع المسلمين»[2].

---

(١) غياث الأمم (ص٢٣-٢٤).

(٢) شرح النووي علي مسلم (١٢/ ٢٠٠).

ونقل كذلك ابن حجر في الفتح عن أبي بكر بن الطيب أن الإجماع انعقد على اعتبار هذا الشرط قبل أن يقع الاختلاف[1]، وكذلك نقله عن القاضي عياض.

وممن أشاد بدليل الإجماع على هذه المسألة من المعاصرين الشيخ محمد رشيد رضا، حيث يقول: «أما الإجماع على اشتراط القرشية فقد ثبت بالنقل، والفعل، رواه ثقات المحدثين واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السنة كلهم وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لبني قريش ثم إذعان السواد الأعظم من الأمة عدة قرون، حتى إن الترك الذين تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم على ادعاء الخلافة ولا التصدي لانتحالها حتى بالتغلب...وما ذاك إلا لأن الأمة مجمعة على ما ذكر»[2].

القائلون بعدم اشتراط القرشية وأدلتهم:

ذهب إلى عدم اشتراط القرشية الخوارج[3]، وبعض المعتزلة[4]، وذهب إليه من المعاصرين تقى الدين البنهاني حيث زعم أن هذا الشرط ليس عليه دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع[5]، وعبد الكريم الحمداوي حيث ذهب إلى أن «دراسة الحديث ونقده سندًا ومتنًا تكشف أن الظنية تحيط به وتمسك

---

(١) فتح الباري (١٣/ ١٠٢).

(٢) الخلافة: لمحمد رشيد رضا (ص١٩).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١١٦)، دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ.

(٤) المصدر السابق (١/ ٩١).

(٥) الدولة الإسلامية، تقى الدين البنهاني (ص٢٣٥).

بتلابيبه من كل جانب، وتأخذ به من درجة الثبوت والصحة إلى درجة النسخ على اقل تقدير»[1].

والإمام محمد أبو زهرة[2]، والأستاذ عبد القادر عودة[3]، حيث يذهبان إلى أن الأحاديث مجرد أخبار ولا تفيد حكما، والعقاد[4].

ومن المعاصرين من اعترف بالأحاديث وبما أدت إليه من اشتراط القرشية، ولكن تأول الشرط تأويل مبنيًا على العلة، وذهب بناء على ذلك إلى عدم لزوم هذا الشرط في زماننا، منهم الدكتور محمد ضياء الدين الريس[5]، والدكتور منير البياتي[6]، والدكتور عبد الملك عبد الله الجعلي[7]، والدكتور محمود حلمي[8]، وغيرهم.

وقد استدل القائلون بعدم اشتراط القرشية بما يلي:

١- أن الله ﷻ أمر المؤمنين بالطاعة لأولي الأمر فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾. والآية عامة، وليس فيها ما يدل على قصر الطاعة لمن كان وليًا قرشيا.

---

(١) فقه الأحكام السلطانية للحمداوي (ص١٦٦)، وما بعدها.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية (ص ٨٠)، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي القاهرة

(٣) الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص١٥٤).

(٤) الديموقراطية في الإسلام، عباس محمود العقاد (ص٧٠)، ط ٦، دار المعارف مصر.

(٥) النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس (ص٢٥٤)، ط٤، دار المعارف مصر ١٩٦٧.

(٦) النظم الإسلامية للبياتي (ص٢٢٥).

(٧) النظرية السياسية الإسلامية (ص١٧٢-١٧٣).

(٨) نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي (ص٩٥)، ط١، دار الفكر العربي مصر ١٩٧٠.

٢- ما رواه البخاري عن أنس رضي الله أنه قال: قال رسول ﷺ «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»(١).

فقوله ﷺ: «وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ» يدل على جواز أن يكون الإمام في غير قريش.

٣- ما رواه الطبري عن عمرو بن ميمون الأودي أن عمر بن الخطاب ﷺ لما طعن قيل له يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَو اسْتَخْلَفْتَ قَالَ: مَنْ أَسْتَخْلِفُ ؟ لَوْ كَانَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ حَيًّا اسْتَخْلَفْتُهُ، .... وَلَوْ كَانَ سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ حَيًّا اسْتَخْلَفْتُهُ،....»(٢)، فسالم ليس قرشيا.

٤- روى أحمد في مسنده عن عمر أنه قال: «إِنْ أَدْرَكَنِي أَجَلِي، وَأَبُو عُبَيْدَةَ حَيٌّ، اسْتَخْلَفْتُهُ .... وَإِنْ أَدْرَكَنِي أَجَلِي، وَقَدْ تُوُفِّيَ أَبُو عُبَيْدَةَ، أَسْتَخْلِفُ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ ....»(٣).

٥- قول الله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. فالتفاضل عند الله عز وجل بالتقوى وليس بالنسب، واشتراط النسب للإمامة يضاد هذه القاعدة.

---

(١) صحيح: رواه البخاري ك الأحكام باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية برقم (٦٦٣٨) (ج١١ ص٥٣٥٣)، وابن ماجة ك الجهاد باب طاعة الإمام برقم (٢٨٥٥) (ج٣ص١٤٩٤)، والبزار في مسنده برقم (٢٨٥٠) (ج٣ص١٣٩١)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٧٣) (ج٢٢ص١٠٩١٨).

(٢) إسناده حسن: رواه ابن جرير الطبري في تاريخه برقم (١٣٦٠) (ج٦ص٢٦٩٢) والحديث رجاله ثقات عدا شهر بن حوشب الأشعري وهو عند ابن حجر صدوق كثير الإرسال والأوهام وقال النسائى: ليس بالقوى . ووثقه أحمد وابن معين.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند برقم (١٠٣) (ج١ص٦٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق برقم (٩٨١٧) (ج٣٩ص١٩٠١٦)، والذهبى في سير أعلام النبلاء برقم (٢) (ج١ص٦) تعليق شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره وهذا إسناد رجاله ثقات.

٦- قول النبي ﷺ: «... إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ ...»[١]، أي فخرها بالنسب، وقال: «أَرْبَعَةٌ بَقِينَ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ: الْفَخْرُ بِالْأَحْسَابِ ...»[٢].

٧- أن الأحاديث التي استدل بها الجمهور على إثبات شرط النسب ظاهرها غير مراد؛ لأنه يصادم الأصول العامة، فالأصل أن الناس لا يتفاضلون بالنسب، وهذه الأحاديث إن قيل بأن ظاهرها مراد فإنها ستفضي إلى القول بتفاضل الناس بالنسب، فلابد من حمل الأحاديث على معاني لا تصادم الأصول المحكمة، فقد يراد بها أنه يجب على الأمة أن تحسن معاملة قريش مادامت مستقيمة على أمر الله[٣]، وقد يراد بقريش في هذه الأحاديث المهاجرين خاصة، وهذا ليس بعيدا لأن هذا الاستعمال كان شائعا وكان المعنى الذي يراد منه مفهوما.

---

(١) صحيح: رواه أبوداود في السنن ك الأدب باب في التفاخر بالأحساب برقم (٤٤٥٥) (ج٧ص٣٠٢٥)، والترمذي في السنن ك الدعوات باب في فضل الشام واليمن برقم (٣٩٢١) (ج٧ص٣٢٨٦)، والإمام أحمد في المسند برقم (٨٥٣٦) (ج٧ص٣٣٧٥)، وابن حبان في صحيحه ك الحج باب دخول مكة برقم (٣٩١٦) (ج٩ص٤٠٣٥)، والطحاوي في مشكل الأثار برقم (٢٩٥٧) (ج٧ص٣٠٠٧)، وابن أبى شيبة في المصنف ك المغازى حديث فتح مكة برقم (٣٦٢٢٧) (ج٢٢ص١٠٥٧٨)، وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم (٥٤٨٢).

(٢) صحيح: رواه الإمام أحمد في المسند برقم (٢٢٣٠٥) (ج١٩ص٩٤٧٢)، وعبدالرزاق في المصنف ك الجنائز باب الصبر والبكاء والنياحة برقم (٦٥١٧) (ج٤ص١٨٧٧)، والطبرانى في الكبير برقم (٣٣٥٠) (ج٤ص١٨٢٥)، وصححه الألبانى في صحيح الجامع برقم (٨٧٥).

(٣) الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص١٥٤).

ويؤيد ذلك حديث آخر يوصي فيه النبي ﷺ المهاجرين أن يحسنوا إلى الأنصار.. وأيده كذلك قول أبي بكر في السقيفة: نحن الأمراء وأنتم الوزراء»[1].

٨- «أن جمهور الأئمة المستمسكين بشرط القرشية أجازوا خلافة المتغلب ولو لم يكن قرشيا، وفي هذا ما يناقض التمسك بشرط القرشية»[2].

المناقشة والترجيح:

بالنظر في أقوال الفريقين وأدلتهما يتضح لنا ما يلي:

أولا: القول بأن شرط النسب ليس عليه دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع قول لا يسعد بأدنى درجات الموضوعية، ولا يسلم من مجازفة ومكابرة، والقول بأن الظنية تحيط بأحاديث القرشية وتمسك بها من كل جانب قول مبتلى بقدر كبير من التخليط؛ إذ كيف يقال عن حديث رواه نحو من أربعين صحابيًا وجاءت روايات كثيرة منه في البخاري ومسلم وأجمع العلماء على معناه أو كادوا أنه مظنون ؟! وهب أنه مظنون فهل يبطل الاستدلال به؟! إن جل المسائل الفقهية ثبتت بأدلة ظنية، فهل يعني هذا أن أغلب الفقه الإسلامي غير صحيح؟!

ثانيا: الأحاديث التي استدل بها القائلون باشتراط النسب أحاديث صحيحة، وهي في مجموعها دالة على هذا الشرط؛ لأن بعضها خبر يفيد الأمر وبعضها أمر مباشر، والقول بأنها مجرد أخبار لا تفيد حكمًا قول منقوض بفهم السلف وهم أعرف بكلام رسول الله ﷺ، فأبو بكر رضي الله عنه،

---

(١) النظريات السياسية محمد ضياء الدين الريس (٢٥٤).

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص١٥٥).

استشهد بحديث (الأئمة من قريش) على أحقية الصحابة القرشيين بالخلافة، ومعاوية ساق الحديث: «إن هذا الأمر في قريش» ردًا على من روي أن ملكًا سيكون في قحطان، ثم إن قوله ﷺ:«لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجه في النار» دال على رضاه بكون الأمر في قريش، كما دل عليه قوله في روايات أخرى من الحديث: «لا يزال هذا الأمر ماضيا»، وقوله:«لا يزال هذا الأمر صالحا».

ثالثا: استدلال القائلين باشتراط النسب بالإجماع استدلال يصعب مواجهته؛ لأن الإجماع هنا إجماع الصحابة وهو أصح إجماع؛ لأنه الإجماع الذي يمكن ضبطه بيسر؛ خاصة في عهد اجتماع الصحابة في المدينة.

رابعا: استدلال النافين لشرط القرشية بقول الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. استدلال في غير موضعه، فالآية لا تتعرض إلا لواجب الطاعة، وليس فيها ما يحدد من هم أولو الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم، وإذا كان الخطاب عاما فإن أغلب العمومات عرضه للتخصيص، ومع ذلك فإني لا أقول هنا بأن الأحاديث مخصصة للآية، ولكن أقول إن الآية في موضوع والأحاديث في موضوع آخر مختلف.

خامسا: استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ وبأن المفاضلة في الإسلام ليست بالنسب استدلال في غير محله؛ لأن الأمر هنا ليس أمر مفاضلة، وإنما أمر مسئولية، واشتراط النسب معلل بغير الأفضلية، وتخصيص قريش بهذا الشأن ليس لرفعها على البشر ولا لتميز عنصرها عليهم، وإنما لكونها وعاءً يحوي أصلح العناصر للقيادة ولتحمل مسئولية الإمامة؛ لذلك قال ﷺ: «فإن للقرشي قوة الرجلين من غير قريش».

سادسا: حديث «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي» حديث صحيح، ولكنه لايدل على انتفاء شرط النسب؛ لأنه لو حمل على ظاهره لأدي إلى جواز أن يتولى الخلافة عبد، أي لأدي إلى انتفاء شرط الحرية، وهذا ما لا يقوله المستدلون بهذا الحديث على انتفاء شرط النسب، إذًا فلا مناص من فهم الحديث على غير ما يدل عليه ظاهره، وأصح تأويل له أن هذا «على سبيل الفرض والتقدير»[1]، فيكون معناه اسمعوا وأطيعوا حتى ولو فُرض فرضًا أن استعمل عليكم عبد، وذلك للمبالغة في الأمر بالطاعة والنهي عن الخروج والمنازعة، وهو تأويل مقبول؛ لكون الحديث واردًا في الأمر بالطاعة لا غير.

سابعا: استدلال النافين لشرط القرشية بما روى عن عمر أنه كان ينوي استخلاف سالم لو كان حيا أو معاذ بن جبل لو كان حيًا استدلال قوي، ولا أحسب تأويل المثبتين لشرط القرشية لهذه الروايات مقبولاً؛ فقول بعضهم: لعل الإجماع انعقد بعد عمر[2] قول غير صحيح، لأن أحدًا من الصحابة لم ينازع أبا بكر عندما استشهد بحديث «الأئمة من قريش»، مما يدل على أن إجماعهم انعقد في عهد أبي بكر وليس بعد عهد عمر، وقول البعض بأنه كان يقصد التقديم للصلاة بالناس مدة الثلاثة أيام التي سيُختار فيها الإمام[3] قول ينافي الواقع؛ إذ أن المجلس الذي سبق فيه الكلام لا يؤيد هذا التأويل، فالحديث كان عن اختيار الخليفة وليس عن اختيار رجل يصلي بالناس ولا عن إمارة صغرى ولا غير ذلك.

---

(١) شرح سنن ابن ماجه للسيوطي (١/ ٢٠٥).

(٢) فتح الباري (١٣/ ١٠٢).

(٣) تأويل مختلف الحديث عبد الله بن مسلم بن قتيبة (١/ ١٢٣) دار الجيل بيروت ط ١٩٧٢م

وأحسب أن العلماء اضطروا إلى هذه التأويلات تمشيًا مع قواعد الترجيح بين الأدلة المتعارضة، والتي تقضي بتقديم التأليف والتوفيق قبل الترجيح، وهذا مسلك علمي محمود، ولكن إذا لم تجد محاولات التوفيق فلا مناص من الترجيح.

والصحيح أن نقول: إن استدلال النافين بهذه الروايات وأمثالها قوي لو كانت هذه الروايات تقوى من حيث السند والمتن ومن حيث الرفع أو الوقف على معارضة الأحاديث الأخرى التي تثبت شرط القرشية، وما دمنا قد أضطررنا إلى الترجيح فإن جانب الرواية لا يمكن أن يرفع قول عمر الموقوف عليه والمروي في المسند وتاريخ الطبري على الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ والمروية في البخاري ومسلم وغيرهما بعدد أكثر وأسانيد أقوى، وجانب الدراية يدعونا إلى نظرة نقدية في الرواية المنسوبة إلى عمر ﷺ، إذ «كيف يُظن بعمر ﷺ أن يقف في خيار المهاجرين والذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة فلا يختار منهم ويجعل الأمر شورى بينهم، ثم لا يتخالجه شك في تولية سالم عليهم ؟»[1]، فهذه النظرة في الحديث تجعلنا نتوقف في الاستدلال به، فإن لم نجد له تأويلا مقبولا، فلأن نرده خير وأولى من أن نواجه به ما هو أقوى منه سندا ومتنا.

ثامنا: تأويل الدكتور الريس بعيد، لأن «الإشارة بقريش في الأحاديث يبعد أن تكون إلى المهاجرين وحدهم، بدليل أن بعض الروايات التي تحكي ما حدث يوم السقيفة تروي أن أبا بكر قال في كلمة وجهها للأنصار «ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»»، والحي هو القبيلة من العرب كما يقول علماء اللغة[2].

(١) تأويل مختلف الحديث (١/ ١٢٣).

(٢) رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي (ص٢١٣).

تاسعا: تصحيح العلماء لخلافة المتغلب حتى ولو لم يكن قرشيا لا ينافي استمساكهم بشرط القرشية، لاختلاف الحالين، فالأول في حال الضعف والاقتهار والثاني في حال القدرة والاختيار، ولاشك أن التمسك بالشروط لا يكون إلا في حال القدرة والاختيار.

عاشرا: أورد ابن خلدون في مقدمته، بعد إثباته لشرط القرشية، تعليلا لهذا الشرط، فقال: «إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه نجد أنه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور.....وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمغالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة منها، وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم.. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم.. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش.. واشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة»[1].

هذه المحاولة من العلامة ابن خلون إذا لم تكن قد أصابت الغرض - وأحسبها أصابت أكثره - فإنها - على أقل تقدير - قد فتحت الباب للتعامل الجيد مع القضية، دون اللجوء إلى الوقوف أمام هذا السيل المتدفق من النصوص؛ بغية ثنيه إلى الخلف ورده من حيث أتى، أو الاضطرار إلى ركوب الأخطار بإدارة الظهر لإجماع الصحابة الأخيار.

(١) مقدمة ابن خلدون (ص١٦٢).

وإنَّ على الباحثين أن يجمعوا بين أمرين لا يقل أحدهما عن الآخر أهمية وجلالا: الأول: احترام النصوص وإجلالها وتعظيمها وعدم الاجتراء على ردها أو تأويلها لأدنى سبب، واحترام الإجماع وتقديره، وعدم ركوب متن المجازفة بمواجهته أو التقليل من شأنه، الثاني: مراعاة روح التشريع والأصول والقواعد العامة والمقاصد والغايات الكلية وعدم إهدارها أو تجاهلها أو التنكر لها؛ ليسهل التعامل مع الظروف المختلفة دون المساس بثبات الشريعة.

ولقد فتح ابن خلدون الباب للنظرة المعتدلة إلى هذه الأحاديث والي هذا الشرط الذي تضمنته، فهو يعلل الحكم بعلة العصبية التي كانت قريش تتمتع بها بين القبائل، والتي كانت في ذاك الوقت هي المعتصم من تفرق الكلمة واختلاف الأمة، فقريش أوسط العرب دارا وأشرفها نسبا، والرسالة خرجت فيها، فإذا ما كان الخليفة بعد رسول الله منها لم تختلف عليه العرب، وهم أكثر الناس تقديرا للعصبية؛ فانتظم به عند ذلك عقد الأمة وسكنت إليه الملة وأهلها، أما إذا كان الخليفة من غير قريش أمكن أن تعترض عليه القبائل؛ إذ بعد قريش ليس لقبيلة من العرب فضل على أخرى، فعندئذ تكون الفتن ويكون التفرق والاختلاف.

ولو أننا سلمنا لهذه العلة فلن يضرنا أن توجد حكمة أخرى كالتي أشار إليها النبي بقوله: «... فَإِنَّ لِلْقُرَشِيِّ قُوَّةَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ غَيْرِ قُرَيْشٍ»[1]. لأنه لا

---

(١) صحيح: رواه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (٣١٧٠٨) (ج١٩ص٩٠٥٧)، وابن حجر في المطالب العالية ك المناقب باب فضل قريش برقم (٤٢٧٣) (ج٦ص٢٥٥٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٩٦٦).

مانع من اجتماع أكثر من حكمة وراء الحكم، ثم إن هذه الحكمة المذكورة في الحديث تتآلف مع علة العصبية ولا تتعارض معها.

فإذا ما جاء زمان كهذا الذي نعيش فيه، ذهبت فيه العصبية جملة، واندرست فيه رسوم القبائل، ولم تعد قريش تتميز عن سائر أعراق الناس بما كانت تتميز به من قبل من العصبية واجتماع الكلمة عليها واحتضان وتوليد الكوادر السياسية الرشيدة؛ فعندئذ لن يوجد ما يتنزل عليه الحكم الشرعي القاضي باشتراط القرشية فيمن يتولى أمر المسلمين العام؛ والحكم المعلل بعلة يدور معها وجودا وعدما؛ فينتفي الحكم لانتفاء علته؛ فلا ضير - والحال هكذا - أن يعلق هذا الحكم، مثلما علق عمر سهم المؤلفة قلوبهم لخلو زمانه ممن يستحقون هذا السهم، فإذا ما قدر أن الزمان استدار كهيئة يوم أن كان لقريش ما كان من المكانة والشرف والعصبية وتفريخ القيادات السياسية الرشيدة؛ فعندئذ يعود الحكم للوجود تبعا لوجود علته، ويعود لقريش أمرها الذي يبقى لها - إن بقيت على حالها - ما بقي من الناس اثنان.

وإذا كانت الحضارة قد أحلت الأغلبية محل العصبية، وأقامت الكثرة مقام النسب، وأناطت اجتماع الكلمة وانتظام الأمة برغبة الجمهور الأغلب، فلا غرو أن يكون من يستحق رئاسة الدولة هو من يرضي عنه جمهور المسلمين[1]، أو جمهور أهل الحل والعقد الذين يمثلون المسلمين ويعتبرون أولياء أمورهم الأصليين.

---

(١) النظم الإسلامية، د. منير البياتي (ص٢٢٥)، وانظر: نظام الحكم الإسلامي للدكتور: محمود حلمي (ص٩٥)، ونظرات في الإسلام ونظام الحكم.

وقبل أن نبرح هذه المسألة هناك أمر أحب أن ألفت النظر إليه، وهو أن النسب القرشي مجرد شرط من شروط، فإذا اكتملت في ولي أمر المسلمين الشروط التي اشترطها العلماء: من الإسلام والتكليف والحرية والذكورة والنسب والعدالة والعلم والورع والشجاعة والكفاية النفسية والجسمية، فما الذي يضر الناس أن يكون هذا إمامهم وقائدهم ؟ أيضرهم أنهم لم يجدوا فرصتهم في القيادة ؟ فإن الإسلام لا ينظر إليها على أنها مجرد تشريف كنظرة البشر إلى الملك والسؤدد والجاه، وإنما ينظر إليها على أنها تكليف، والشرف فيها إنما يكون بالقيام بها لله تعالى على ما أراده الله وارتضاه، والمسلمون لا ينظرون إليها على أنها مغنم، اللهم إلا على سبيل القيام بالواجب الذي يدر الأجر، والواجبات كثيرة وأبواب الأجر واسعة ومتعددة.

أما إذا لم تكتمل في الإمامة الشروط التي نص عليها العلماء، فالأمر عندئذ للأمة، إن شاءت قدمت قرشيا افتقد شرط العلم على عالم افتقد شرط القرشية، لكون الأول يتمتع بصفات تحتاج إليها الأمة في مرحلتها التي تمر بها كالشجاعة والحكمة وحسن الرأي وغير ذلك.

وإنه شاءت قدمت على القرشي الذي لم يستوف شروط العلم والورع والعدالة رجلا عالما ورعا عدلا وإن لم يكن قرشيا، ولم يقل أحد من العلماء بتقديم شرط القرشية على غيره من الشروط مطلقًا، بل ورد عنهم خلاف ذلك، فهذا إمام الحرمين يقول:

«فإن قيل: ما قولكم في قرشي ليس بذي دراية ولا بذي كفاية إذا عاصره عالم كاف تقي فمن أولى بالأمر منهما؟ قلنا: لا نقدم إلا الكافي التقي العالم، ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلا»[1].

(١) الغياثي للجويني (ص٨٩).

وإذا وجد زمان لم يوجد فيه قرشي يصلح للإمامة أصلا فلم يقل أحد من العلماء بتوقف عجلة الحياة السياسية في الأمة حتى يظهر الإمام القرشي (المنتظر!)، يقول الإمام الجويني رحمه الله «وقد تقدم أن الانتساب لقريش معتبر في منصب الإمامة، فلو لم نجد قرشيا، يستقل بأعبائها ولم نعدم شخصا يستجمع بقية الصفات نصبنا من وجدناه عالما كافيا ورعا، وكان إماما منفذا للأحكام على الخاص والعام..ونحن نعلم قطعا أن الإمام زمام الأيام وشرف الأنام، والغرض من نصبه انتظام أحكام المسلمين والإسلام، ويستحيل أن يُترك الخلق سدي لا رابط لهم، ويُخلوا فوضى لا ضابط لهم، فيُغتلم من الفتن بحرُها المواج، ويثور لها كلُّ ناجم مهتاج، ونحن في ذلك نرقب قرشيًا! والخلق يتهاوون في مهاوي المهالك ويلتطمون في الخطط والممالك! فإذًا عدمُ النسبِ لا يمنع نصبَ كافٍ»[1].

إذًا على كل الأحوال لا يضر هذا الشرط بالناس، فلا حاجة إلى محاولات إبطال حكم ثبت وتقرر بالنصوص وبإجماع الأمة، ويجب أن تكون ثقتنا بما شرع الله تعالى لنا أكبر من أن نلتمس المخارج مما لا نجد له من الأحكام عند غيرنا قبولا، وأن يكون حسن ظننا بما جاءنا به الرسول ﷺ أعظم من أن ننظر إلى بعضه بعين طرفت ببريق الغرب على أنه عورة؛ ولنحاول أن نذفف عليها بمثل ما رأينا من التأويلات غير المستساغة.

(١) السابق (ص٨٧).

المسألة الرابعة: توقيت عقد الإمامة

لم يرد عن العلماء السابقين أنهم تكلموا في مسألة توقيت عقد الإمامة، أو تحديد مدة بقاء الخليفة في منصبه، وإنما تحدثوا فقط عن عزل أهل الحل والعقد للإمام: متى يكون لهم ذلك ومتى لا يكون؛ فقالوا: «إن كان قد حدث في حاله خلل فلهم عزله، وإن كان مستقيم الحال فليس لهم ذلك؛ لأنا لو جوزنا ذلك لأدى إلى الفساد؛ لأن الآدمي ذو بدرات؛ فلا بد من تغير الأحوال في كل وقت، فيعزلون واحدا ويولون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة وفوات الغرض من انتظام الأمر»[1].

ومن تتبع أقوال العلماء وتفحص تاريخ الخلفاء علم أن «ولاية الخلافة ليست محدودة بمدة معينة، فما دام الخليفة قائما بأمر الله وعلى قيد الحياة فهو خليفة، فإذا خرج عن أمر الله، أو قامت فيه صفة تستوجب العزل كان للجماعة عزله وتولية غيره، وإذا مات انتهت ولايته بموته»[2].

ويفهم من هذا أن النظام الإسلامي لم يشتمل على فكرة التوقيت، وأن الإسلام لم يدعُ إليها وأن الشريعة لم تأمر بها، ولكن لا يفهم منه أن النظام الإسلامي قائم على فكرة تأبيد مدة الخلافة، أو أن عقد الخليفة مع الأمة عقد مؤبد.

ولقد وقع خلط كبير في هذه المسالة، وفهم الكثير أن الإسلام إذ لم يحدد للخليفة مدة معينة قد جاء بنظام يقضي بتأبيد عقد الإمامة، وسبب هذا الخلط هو عدم التمييز بين ما سكت الشرع عنه وبين ما صرح بخلافه،

(١) مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي (ص٣٣).

(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة (ص١٠٦).

فالتوقيت أمر سكت الشرع عنه ولم يتطرق إليه، ولكن لم يصرح بخلافه ولم يدع إلى ما يناقضه، ونهيُ العلماء عن عزل الإمام إذا لم يصدر عنه ما يستوجب العزل ليس معللا عندهم بأن من حق الإمام أن يبقى في الحكم مدى الحياة، وإنما هو معلل بما ينجم عن تكرار العزل والتولية من مفاسد وقلاقل وعدم استقرار.

والصواب أن مدة الخلافة لم ترد في الشرع مؤقتة ولا مؤبدة:«وإنما يبقى الخليفة في منصبه ما دام صالحا في نظر الأمة للقيام بمهمات منصبه سواء قصر الوقت أو طال»[1]، وقد قال أبو بكر قولةً فيها مقياس الصلاحية والبقاء: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[2].

فمدة بقائه في منصبه ليست مؤبدة، وليست كذلك محددة بسنين معلومة، ولكنها مدة الصلاحية، والأمة في النهاية هي التي تحسم الموقف؛ لأن السلطان لها.

ولقد عرفت البشرية سوى النظام الإسلامي نظامين متقابلين:

الأول: النظام الملكي الذي يقضي بتأبيد الملك للملك ولورثته من بعده.

الثاني: النظام الجمهوري الديموقراطي الذي يقضي بتحديد مدة لرئاسة الدولة لا يصح بعدها البقاء في السلطة سواء أحسن الرئيس أم أساء؛ لمجرد

---

(١) من نظم الدولة الإسلامية، د. عبد الله الطحاوي (ص٤٤) دار الثقافة العربية القاهرة ط ١٩٨٤م.

(٢) سبق تخريجه (ص ١٠٧) من البحث.

تحقيق مبدأ تداول السلطة، ولضمان عدم الاستبداد، «والنظام الإسلامي أخذ من كل منهما جانبا، فهو قائم على الاستمرار كأصل، مع فتح المجال لإنهاء المدة من قبل أهل الحل والعقد، وبلغة العصر: طرح الثقة بالحاكم على الشعب أو على جهة تمثله للاستمرار في منح الثقة أو حجبها»[(١)].

ولكن هل يسمح هذا النظام بإدخال بند التأقيت؟ هذا هو الذي دار حوله النقاش والجدل، فبينما يرى البعض[(٢)] عدم الجواز، يرى آخرون[(٣)] أنه لا مانع منه شرعا.

واستدل المانعون بالآتي:

١- نصوص دلت على أن ولاية الخليفة غير مقيدة بمدة زمنية، وأن بقاء الخليفة في منصبه مرهون بدوام صلاحيته لهذا المنصب، وأن المسلمين إن نزعوا منه الخلافة وأخرجوه عنها بغير سبب اعتمده الشرع كانوا عاصيين بذلك، من هذه النصوص:

حديث عبادة بن الصامت: «بَايَعَنَا رَسُول اللّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ .... وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ ....»[(٤)].

---

(١) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د عبد الستار أبوغدة - بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١ (ص٢٧٣).

(٢) منهم الدكتور محمد بن شاكر الشريف، في كتابة: تحطيم الصنم العلماني ص١١٨ دار البيارق عمان الأردن ط ٢٠٠٠.

(٣) منهم الدكتور يوسف القرضاوي، في كتابة: من فقه الدولة الإسلامية، والأستاذ هشام مصطفى عبد العزيز في كتابه: الإسلاميون والديموقراطية.

(٤) صحيح: رواه البخاري ك الفتن باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمور تنكرونها برقم (٦٥٦١) (ج١١ ص٥٣٠٥)، ومسلم ك الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية برقم (٣٤٣٣) (ج ٥ ص ٢٤١٠)

وحديث: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ» [(١)].

٢- قالوا: «ولا يصحح تقييد الخلافة بمدة معينة أن يشترط العاقدون ذلك الأمر في عقد البيعة..لوجوه، منها: أن هذا الشرط هو في التحقيق إخراج للخليفة الصالح للخلافة عن ولاية الأمر بغير سبب شرعي يوجب ذلك الخروج، وأن هذا الشرط مناف للغرض المقصود تحقيقه من عقد البيعة وهو استقرار الأمور.. وأن هذا الشرط لم يقل به أحد من العلماء المتقدمين ولم تجر به سنة عملية بدءًا من الخلافة الراشدة، وأن العلماء المتقدمين قد جاء عنهم ما يدل على إهدارهم لهذا الشرط، وذلك أنهم افترضوا مسألة مفادها: أن الخلافة لو انعقدت لصالح لها ثم نشأ في الزمان من هو أفضل من الخليفة... اتفقوا على أنه لا يجوز في هذه الحالة حل بيعة الأول الفاضل وعقدها للثاني الأفضل... فإنهم لم يضعوا هذا الشرط ولم يقولوا به تحسبًا لتلك الحالة التي كثيرا ما تحدث.. فدل ذلك على إهمالهم لهذا الشرط، وأخيرا: فإن وجوب نصب الخليفة إنما هو حكم شرعي وليس حكما عقليا، وعلى ذلك فإن الذي يضع الشروط هو الشرع وليس العقل....» [(٢)].

---

(١) صحيح: رواه مسلم ك الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن.. برقم (٣٤٤٧) (ج ٥ - ص ٢٤٢٣)، وابن حبان في فوائده برقم (١٢٤) (ص٤٥)، والبيهقى في الكبرى ك النفقات باب جماع أبواب كفارة القتل برقم (١٥٢٧٩) (ج٢٢ص١٠٩٢٣)، وابن حزم في الحلى ك التوحيد باب من نزع يدًا من طاعة.. برقم (٦٠) (ج١ص٨٠).

(٢) انظر: تحطيم الصنم العلماني، محمد بن شاكر الشريف ص١١٩.

ويجاب عن هذه الأدلة بما يلي:

١- أن الأحاديث التي أوردوها تحرم نكث البيعة ونقض الطاعة والخروج على الحكام، وتأقيت عقد الإمامة بتحديد مدة لرئاسة الدولة ليس نكثا ولا منازعة ولا خروجا، وإنما هو إنهاءٌ مبنيٌّ على اتفاق سابق مع الأمة، وعلى احترامٍ والتزام من الإمام والأمة لبند من بنود دستور الحكم الإسلامي.

٢- القول بأن اشتراط الأمة على الإمام في عقد الإمامة مدة معينة إخراج له عن ولاية الأمر بغير سبب شرعي يوجبه، يجاب عنه بأن السبب الشرعي الذي يوجب خروج الإمام عن ولاية الأمر هنا هو العقد، والعقد هنا بين موكل هو صاحب السلطان وبين وكيل هو نائبه على هذا السلطان، وإذا كان العقد مؤقتا بمدة ينتهي إليها فإن الشرع يوجب احترام هذا الشرط، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١].

وقال ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»[١].

٣- والقول بأن نصب الخليفة حكم شرعي وليس حكما عقليا، قول صحيح لا نشك في صحته، ولكن لا يترتب عليه أن تكون الشروط بين العاقدين بجعل الشارع، وألا يكون للعاقدين مدخل في وضع هذه الشروط، بمعنى أن الشروط التي يشترطها العاقدان ليست توقيفية، وإنما هي على حسب ما يراه العاقدان، بشرط ألا تكون فيها مخالفة للشرع، ولم يأت في الشرع ما يدل على منع هذا الشرط أو تحريمه.

---

(١) رواه البخارى معلقًا ٤/ ٤٥١ ك الإجارة باب أجرة السمسرة.

واللبس دخل على المانعين لهذا الشرط من جهة أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين الشروط التي وضعها الشارع لصحة العقد وبين الشروط التي يشترطها كل من العاقدين لنفسه في العقد، فالأولى مثل أن يكون الإمام المعقود له مسلما، وكاشتراط الولي والشهود في عقد النكاح، وكاشتراط التَّقَوُّم والانتفاع المباح في عقد البيع وغير ذلك، فهذه الشروط هي الشروط التي وضعها الشارع لصحة العقد، وهي شروط بجعل الشارع لا بجعل العاقدين، وهي موقوفة على الشارع ولا يصح أن يبتكرها الممارسون للعقد.

والفئة الثانية من الشروط هي الشروط في العقد، مثل أن تشترط المرأة في عقد النكاح ألا يتزوج عليها أو أن تكون العصمة بيدها أو ألا يسافر بها زوجها إلى غير ذلك من الشروط في عقد النكاح، ومثل أن يشترط البائع على المشترى الانتفاع بالمبيع مدة معلومة، أو يشترط المشتري على البائع توصيل المبيع إلى مكان كذا، إلى غير ذلك من الشروط في عقد البيع، ومثل أن يشترط الإمام على الأمة في عقد الإمامة أن تعفيه من منصبه بعد خمس سنوات - مثلاً - من عقد الإمامة، أو تشترط الأمة على الإمام أن تنتهي مدة إمامته بعد خمس سنوات ، ومثل أن يشتمل الدستور على بنود تنظم مسألة الشورى وكيفية إدارتها وتعدُّ شروطا واتفاقات على الحاكم والمحكوم، إلى غير ذلك من الشروط التي يمكن أن ترد في عقد الإمامة.

فهذه الشروط ليست بجعل الشارع، ولا يشترط فيها أن تكون واردة في الشرع، وإنما يشترط فيها فقط أن لا تخالف الشرع وألا تخالف مقصود العقد، فإن خالفت الشرع بطلت وصحَّ العقد، وإن خالفت مقصود العقد

بطلت وبطل العقد، كما يشترط في الشروط التي يشتمل عليها عقد الإمامة خاصة وما يماثله من العقود على الأعمال العامة أن تحقق المصلحة، بمعنى أن يكون ما يترتب عليها من مصالح أربي مما ينجم عنها من مفاسد، هذا هو القدر الكافي الذي تكتسب به الشروط في العقود صفة المشروعية.

٤- أما القول بأن اشتراط التأقيت في دستور الأمة أو في عقد الإمامة لم يقل به أحد من قبل ولم ترد به سنة عملية عن الخلفاء الراشدين ومن تلاهم، فيجاب عنه بأن هذه الأمور ليست توقيفية حتى يقال إن الاستحداث فيها يعدُّ بدعة لم ترد، إن كل «ما كان من أمور الحياة المتغيرة من العادات والأعراف والأوضاع الإدارية والاجتماعية والثقافية والسياسية ونحوها ليس من البدعة في شيء بل هو مما سماه العلماء المصالح المرسلة»[1].

ولا يشترط فيها إلا عدم المخالفة لقواعد الشرع وأحكامه ومقاصده.

٥- القول بأن الأمة ورد عنها ما يدل على إهدارها لشرط التأقيت؛ لكونها اتفقت على عدم جواز نقض عقد الإمامة الذي عقدته للفاضل إذا ظهر المفضول، قول فيه قدر كبير من التحكم؛ لأن تصرف الأمة هنا مبني على أن الشرع وسع عليها في تصرفها فأجاز لها أن تعقد الإمامة للمفضول مع وجود الأفضل ما دام في ذلك مصلحتها، ومن باب أولى أن تديم عقد الإمامة له عند ظهور الأفضل؛ لأن البقاء أسهل من الأبتداء والدفع أقوى من الرفع.

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام، د. القرضاوي (ص٨٥).

وعليه فلا يصح أن نتجشم تحميل هذا التصرف ما لا يحتمله من الدلالات الفرضية البعيـدة، ثم إن العلماء منعوا من نقض عقد الإمامة للفاضل إذا ظهر الأفضل لئلا تضطرب الأوضاع ويتزعزع الاستقرار بهذا النقض الاضطراري الذي ليس للأمة فيه اختيار، أما الإنهاء الذي تختاره الأمة وتشترطه على الإمام ويكون منصوصًا عليه في الدستور ويعرفه الكافة ويحترمه الخاصة والعامة ولا يكون تحت وطأة المفاجآت غير المحسوبة؛ فهذا أمر مختلف تمام الاختلاف.

والذي أراه راجحا هو مذهب القائلين بجواز إدخال بند تأقيت مدة الخلافة وتحديد مدة رئاسة الدولة في دستور الأمة، وأن تشترط الأمة على الحاكم في عقدها أن يحترم هذه المادة في الدستور وأن يخلي منصبه في نهاية المدة المضروبة، وأن يكون تحديد المدة ومدى إمكانية تجديدها خاضعا للمصلحة العامة؛ وذلك لما يلي:

١- أن مبدأ تقييد البيعة ليس غريبًا على قواعد السياسة الشرعية؛ لأن الأنصار بايعوا رسول ﷺ على أن يمنعوه مما يمنعوا منه نساءهم وأولادهم، لكن لم يبايعوه على القتل خارج المدينة؛ لذلك كرر الرسول نداءه: «أشيروا علي أيها الناس» في غزوة بدر، ولم يكتف بمشورة المقداد وأبي بكر وعمر، حتى قام سعد بن معاذ وقال: «لعلك تريدنا يا رسول الله».

وهذا يفهم منه أن رسول الله ﷺ قد تقيد بما ورد في البيعة ولم يزد عليه إلا بعد مشاورة من عقدوا هذه البيعة، مما يدل على جواز تقييد البيعة من حيث الأصل.

٢- أن تأقيت عقد الإمامة لا يؤدي إلى المفاسد التي تخوف منها المانعون أو التي من أجلها قال العلماء بمنع عزل الإمام ما لم تتغير حاله؛ لأن التأقيت سيكون بندا منصوصا عليه في الدستور، معلوما للكافة، ومحترما من الخاصة والعامة، ومتفقًا عليه بين الأمة والإمام.

٣- أن الإمامة عقد بين الإمام والأمة؛ فما الذي يمنع إدراج شرط في هذا العقد ما دام لا يصطدم مع الشرع ولا مع مقصود العقد، وما دامت الحاجة تدعو إليه في هذا الزمان الذي ضعف فيه وازع الدين عند الحكام وجنح أكثرهم فيه للاستبداد[(١)]؟

٤- أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن الإمام هو نائبها، ومن حقها أن تمارس عليه هذا الشرط.

٥- أن التأقيت يعفي الأمة من الاضطرار إلى العزل إذا جار الحكام؛ لأن التأقيت ينهي الأمر سلميًا، أما العزل فغالبًا ما يكون خروجا مسلحًا[(٢)]، وكذلك يعفي الأمة من حركات الخروج المسلح التي جلبت المفاسد، والشرور[(٣)].

المسألة الخامسة: الحكومة:

إذا كانت السلطة التنفيذية هي السلطة التي تقوم بإدارة شئون الدولة في حدود الإسلام، كإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وتعيين الموظفين وعزلهم،

---

(١) انظر: الإسلاميون والديموقراطية، هشام مصطفى عبد العزيز (ص٥٢).

(٢) انظر: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د عبد الستار أبوغدة - بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١ (ص٢٧٣)

(٣) الوجيز د. صلاح الصاوي (ص٦٦).

وتوجيههم ومراقبة أعمالهم، وقيادة الجيش وإعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وإبرام المعاهدات، ونحو ذلك؛ فإن الخليفة هو رأس هذه السلطة ومحورها وقطبها، وهو المسئول أمام الأمة عن قيامها بدورها.

ولأن الخليفة لا يستطيع وحده أن يقوم بأعباء السلطة التنفيذية؛ وجد في الإسلام ما يمسى بالجهاز الوزاري والإداري، وهو ما يمكن أن يمسى الآن بالحكومة، «والحكومة أخص من الدولة، ويراد بها الهيئة الحاكمة.. وهي الأداة التي تتولى بها الدولة مهمتها، وهي حماية مصالح الرعية في الداخل والخارج»[1].

ولقد ظهر هذا الجهاز الحكومي مع بداية نشوء الدولة في المدينة المنورة في عهد النبي ﷺ؛ إذ كان يرسل إلى القبائل والقرى والأمصار من يصلى بالناس ويقوم على أمر الزكاة، ومن يقضي بين الناس بكتاب الله، ومن يقود الجيوش، وغير ذلك، فلقد أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيًا، وكان أول نائب له على مكة عتاب بن أسيد، وأعطاه على عمله مرتبًا قدره درهم واحد في اليوم.

وكان الأمر يمضي على هذه البساطة والتلقائية «ولكن سرعان ما فرضت احتياجات الدولة التي نمت واتسعت بسرعة خارقة على القائمين بالأمر أن يضعوا لها النظم الإدارية التي تكفل لها المنعة والقوة، وتحقق للحاكم والمحكوم الخير والمصلحة، فلقد اتسعت الدولة الإسلامية في عهد أبي بكر وعمر اتساعا عظيما، بعد الفتوح الكثيرة في العراق وفارس والشام

(١) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية د. النجار (ص٣٦).

ومصر وغيرها؛ فلم يكن بدًا من وضع تقسيم إدراى منظم، وهو ما تحقق بالفعل بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب ﷺ، الذي يعتبر بلا جدال من أفذاذ التاريخ المشهود لهم بالكفاية الإدارية والسياسية»[1].

ولو أن وجود الجهاز الوزاري والإداري (الحكومة) لم يولد إلا في عهد الراشدين لكان ذلك كافيا في الدلالة على اشتمال النظام السياسي الإسلامي على هذا الجهاز الهام؛ لأن النبي ﷺ دلنا على سنة الخلفاء الراشدين فقال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، ولأنهم صحابة النبي ﷺ وأقرب الناس إلى الوحي فإذا أجمعوا على أمر كان إجماعهم حجة على الناس.

ولكننا وجدنا من فعل الرسول ﷺ بالمدينة المستند الأسبق لمشروعية هذا الجهاز ولوجوده ولاشتمال النظام السياسي عليه.

بل إن فكرة الوزارة لها أصل في كتاب الله تعالى، فقد قال جل وعلا: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ۝ هَٰرُونَ أَخِي ۝ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ۝﴾ [طه: ٢٩-٣١].

فإذا كانت الوزارة جائزة في النبوة فهي في الإمامة أولى بالجواز[2].

غير أن هذا الجهاز الذي اشتمل عليه النظام الإسلامي تدرج من البساطة إلى التعقيد بحسب الحال، وهذا التطور محصور في الجانب المؤسسي الفني، ففي عهد رسول الله ﷺ تكونت نواة الإدارة، ثم «سار أبو بكر بسيرة الرسول ﷺ في الإدارة الإسلامية، واحتفظ بالعمال الذين استعملهم

---

(١) مذكرات في نظام الحكم والإدارة (ص٢٠٥).

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص٢٥)، والموسوعة الفقهية الكويتية حرف التاء (١٤/ ١٩٧)، مذكرات في نظام الحكم والإدارة (ص٦٢).

صاحب الشريعة والأمراء الذين أمرهم، وقام أبو عبيدة بشئون المال وعمر بأمر القضاء.. وقسمت الجزيرة العربية إلى ولايات أو عمالات كمكة والمدينة والطائف وصنعاء.. وقسمت الحجاز إلى ثلاث ولايات واليمن إلى ثمان والبحرين وتوابعها ولاية.. ووضحت صورة التنظيم الإداري في عهد عمر لاتساع رقعة الدولة الإسلامية.. ودون الدواوين التي تشبه الوزارات اليوم.. ونحو ذلك من التقسيمات الإدارية السديدة»[١].

وظل نظام الإدارة في الدولة الإسلامية يتطور في جانبه المؤسسي الفني حتى وصل إلى هذه الصورة الكاملة التي دونها الفقه السياسي الإسلامي، يقول الإمام الماوردي:

«وإذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام: فالقسم الأول من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة وهم الوزراء؛ لأنهم يُستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص، والقسم الثاني من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان؛ لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور، والقسم الثالث من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة وهم كقاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور ومستوفي الخراج وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال، والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحلي (٨/ ١٢١٧).

وهم كقاضي بلد أو إقليم أو مستوفي خراجه أو جابي صداقاته أو حامي ثغره أو نقيب جند، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره»[1].

ولقد قسم الإمام الماوردي الوزارة إلى نوعين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ [2]، وهذا التقسيم ليس تقسيما إنشائيا، وإنما هو تقسيم نتج عن استقراء واقع الحكم في الأمة الإسلامية.

ووزير التفويض واحد لا يتعدد، ويشترط فيه ما يشترط في الخليفة عدا النسب [3]، وهو عام النظر، وكل ما صح من الإمام صح منه عدا ثلاثة: ولاية العهد، واستعفاء الأمة من منصبه، وأن للإمام أن يعزل من ولاه وزير التفويض وليس العكس [4].

والعلاقة بين وزير التفويض والإمام تحكمها أصلان: الأول: أن ولاية الخليفة هي الولاية الأصلية المستمدة من عقد الخلافة، أما ولاية وزير التفويض رغم عموميتها فإنها ولاية مشتقة من ولاية الخليفة، والثاني: أن الخليفة ملتزم برغم وزارة التفويض أن يشرف بنفسه على أمور المسلمين وألا يركن في ذلك إلى أحد ولاته [5].

---

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص٢٤).

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص٢٥).

(٣) المصدر السابق (ص٢٥).

(٤) المصدر السابق (ص٢٨-٢٩).

(٥) مذكرات في نظام الحكم والإدارة (ص٦١).

ولهذا الذي قدمنا «يكاد منصب وزير التفويض ينطبق على منصب الوزير الأول أو رئيس مجلس الوزراء كما تعرفه الأمم الحديثة في النظم المعاصرة وأظهر الأدلة على هذا أنه لا يجوز أن يتعدد، وأنه عام الولاية والنظر، ويقوم مقام رئيس الدولة»[1].

«فمنصب وزير التفويض في الدولة الإسلامية يشبه منصب رئيس الوزراء في الحكومات ذات النظام البرلماني ؛ لأن شروط وزير التفويض مثل شروط رئيس الدولة إلا فيما يقتضيه كل منصب من هذين المنصبين، واختصاصاته كاختصاصاته إلا فيما يقتضيه منصب رئيس الدولة من اختصاصات أو سع»[2].

ووزارة التنفيذ ليست كوزارة التفويض؛ إذ لا يجوز أن يتعدد وزير التفويض بينما يجوز تقليد أكثر من وزير تنفيذ [3]، كما أنه لا يشترط في وزير التنفيذ ما يشترط في وزير التفويض، حتى قيل إنه لا يشترط فيه الحرية ولا العلم، وإنما يشترط الكفاية فيما كلف فيه من أعمال إضافة إلى شروط: الأمانة وصدق اللهجة وقلة الطمع، والذكاء والفطنة [4] ... الخ.

---

(١) نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د. إسماعيل بدوي (ص٣٥٣)، دار الفكر العربي، ط١ ١٩٨٤.

(٢) السابق (ص٣٥٤)، وانظر: السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام، رسالة ماجستير بكلية الشرعية والقانون بالقاهرة ١٩٧٨.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي (ص٣١).

(٤) المصدر السابق (ص٢٩-٣٠).

ومن هنا يمكن القول بأن وزراء التنفيذ يشبهون الوزراء في النظم البرلمانية المعاصرة.

وكما اشتمل النظام الإسلامي على الجهاز الوزاري اشتمل كذلك على جهاز إداري يمكن الخليفة ووزير التفويض من إدارة شئون البلاد مهما اتسعت أطرافها، وقد تمثل هذا في ولاة الأمصار أو أمراء الأقاليم، وهذه الإمارة على ضربين: عامة وخاصة [(١)].

ويناط بالأمير على بلد أو إقليم مسئوليات منها: الأحكام وتولية القضاء وتدبير الجيوش وحماية الدين والبلاد من جهته وإقامة الحدود وجباتة الصدقات..إلخ [(٢)].

وهذا الأمير أو الوالي قد يوليه الخليفة وقد يوليه وزير التفويض، فإذا كان الذي ولاه هو الخليفة فليس لوزير التفويض عزله ولا نقله وإنما له تصفح أعماله، وإذا كان الذي ولاه هو وزير التفويض فله عزله ونقله، وينعزل بعزله وبموته، إلا إذا كان قد ولاه بأمر الخليفة [(٣)]، وموت الخليفة ينعزل به الوزير ولا ينعزل به الأمير [(٤)].

وليس على الأمير على إقليم أو بلد مطالعة الخليفة بما أمضاه من عمل على مقتضى إمارته إذا كان معهودًا، إلا على وجه الاختيار تظاهرًا بالطاعة، فإن حدث حادث غير معهود فعليه مطالعة الخليفة[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص٣٥).

(٢) المصدر السابق (ص٣٥).

(٣) السابق (ص٣٦).

(٤) السابق (ص٣٧).

(٥) السابق (ص٣٩).

ويشترط في الأمير إذا كانت إمارته عامة ما يشترط في وزير التفويض لاشتراكهما في عموم التفويض، وإذا كانت خاصة فإنها تقصر عن شروط الإمارة العامة بشرط العلم[١].

ونخلص مما سبق إلى نتيجة هامة، وهي أن النظام السياسي الإسلامي اشتمل - فيما اشتمل عليه - على حكومة كاملة التشكيل تامة الهيكل، لها سند شرعي وضوابط شرعية، تكمل مع الخليفة ما يمكن أن يسمي بالسلطة التنفيذية.

ونحن إذ تحدثنا عن السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، وناقشنا بعض النوازل الملتصقة بها، لم يبق لنا إلا أن نتحدث عن نازلة هامة وهي: مبدأ الفصل بين السلطات.

* * *

(١) السابق (ص٣٩).

المطلب الرابع: الفصل بين السلطات:

تتلخص الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مبدأ الفصل بين السلطات في ضرورة توزيع وظائف الحكم الرئيسية: التشريعية والتنفيذية والقضائية على هيئات منفصلة ومتساوية تستقل كل منها عن الأخرى في مباشرة وظيفتها حتى لا تتركز السلطة في يد واحدة فتسيء استعمالها، وتستبد بالمحكومين[1].

يرجع هذا المبدأ إلى فلسفة القرن الثامن عشر حيث نجد صياغة الحديث عنها في كتاب مونتسكيو (روح القوانين).. ونقطة البدء عند مونتسكيو أن كل من يحوز سلطة يقوم به ميل إلى التعسف والاستبداد بها إلى أن تقوم في مواجهته سلطة أخرى تحده[2].

ولهذا المبدأ مبررات[3]، أهمها: منع الاستبداد، واحترام القوانين من الحكام والمحكومين، وإتقان الوظائف، وأكبر عدو للحرية في نظر دعاة هذا المبدأ هو التفرد بالسلطة، «فالذين أسسوا نظرية فصل السلطات كانوا يرون أن اجتماعها في يد واحدة يؤدي إلى ضياع الحرية؛ لاحتمال أن يصدر المشرع قوانين طاعة ثم ينفذها بنفسه دون أن يكون هناك مجلس له حق التعديل أو الإلغاء»[4].

---

(١) الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كضمان لنفاذ القاعدة الدستورية دراسة مقارنة: «رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس، كلية الحقوق»، د. حسن مصطفى البحيري (ص٣٧).

(٢) العلاقة بين السلطات في النظام البرلماني والنظام الإسلامي، د. بكر راغب الشافعي، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة القانون بالقاهرة ١٩٨٤، (ص٤).

(٣) المصدر السابق (ص٢٦-٢٧).

(٤) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د. إبراهيم النجار (ص٥٩٠).

«ولم يسلم مبدأ الفصل بين السلطات رغم مزاياه الواضحة من الانتقادات ؛ شأنه في ذلك شأن أي مبدأ آخر»[1].

ومن الانتقادات التي وجهت لنظرية الفصل بين السلطات ما يلي[2]:

١- أن تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات غير ممكن واقعًا؛ فمباشرة خصائص السيادة بواسطة هيئات مستقلة عن بعضها أمر غير مستطاع؛ لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسد الواحد؛ فلا يمكن فصلها حتى لا يقضي هذا الفصل على وحدة الدولة.

٢- أن الفصل بين السلطات يؤدي إلى تعدد الهيئات تعددا يضعف من سلطة كل منها؛ فتصير عاجزة عن أداء دورها، وتشيع المسئولية بينها على نحو يضعف من خاصية تحميلها؛ ويعطي فرصة لتهرب كل هيئة من المسئولية وإلقائها على غيرها ؟؟.

٣- أن هذا المبدأ الآن صار غير ذي جدوي؛ لأن الهدف الذي من أجله نادى المنادون بهذا المبدأ قد تحقق وانتهى وهو انتزاع السلطة التشريعية من يد الملوك.

٤- أن التطبيق العملي أثبت مجافاته للواقع: «وخير مثل على ذلك دستور الولايات المتحدة الأمريكية، فالمفروض أن دستورها يأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، ومع ذلك فقد حدث في العمل تداخل بين السلطات

(١) الرقابة المتبادلة بين السلطنين، د. حسن مصطفى البحيري (ص٦٠).

(٢) انظر: العلاقة بين السلطات، د. الشافعي (ص٢٧-٢٨)، النظم السياسية د. ثروت بدوي (ص٩٢)، دار النهضة العربية مصر ط ١٩٧١م، سلطة الدولة من المنظور الشرعي د. منصور الحفناوي (ص٣٣٤-٣٣٩)، مصنفة النظم السياسية، د. مصطفى وصفي (ص٢٢٧-٢٢٨).

وتأثير متبادل بين الهيئات الحاكمة وكثر في هذا المجال الاستثناء على مبدأ الفصل بين السلطات حتى كادت تطغي عليه وتمحوه محوا»[1].

وهناك على الجانب الآخر ردود على هذه الانتقادات، تخفف من حدتها، وتجعل مبدأ الفصل بين السلطات، وإن كان في التطبيق العملي منتقدا، تجعله من حيث كونه نظرية أحد المبادئ الجيدة التي تكف الاستبداد وتضمن احترام القوانين، وتعطي الناس قدرا أكبر من الحرية.

وقد أجيب على الانتقاد الأول بأن مبدأ الفصل بين السلطات لا يقيم سياجًا منيعا وحواجز صماء بين الهيئات حتى يقال إنه يفرق بين أعضاء الجسد الواحد ومن ثم فهو غير مستطاع [2].

وأجيب على الانتقاء الثاني بأنه يمكن تفادي هذه السلبية بأن تحدد في التشريعات والدساتير اختصاصات ومسئوليات كل سلطة تحديدا لا غموض فيه، مع تشديد الرقابة بما لا يسمح بالتجاوز[3].

وأجيب عن الانتقاد الثالث:

بأنه إن كان هذا المبدأ قد ظهر إلى الوجود في بادئ الأمر كسلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطة المطلقة للملوك، فإنه لا يزال له في العصر الحديث جدواه، فما زال الكثيرون يؤمنون بضرورته الأصلية وبفائدته الذاتية، لأن تركيز السلطة يؤدي دائما وأبدا إلى الشر والمفسدة والطغيان، ولو وضعت في يد الهيئات الشعبية؛ ولذلك، فإن هذا المبدأ بمفهومه

---

(١) العلاقة بين السلطات، د. الشافعي (ص٢٨).

(٢) انظر: الرقابة المتبادلة بين السلطتين (ص٦١).

(٣) المصدر السابق (ص٦٢).

الصحيح يعتبر عماد الديمقراطية التقليدية، بحيث إذا زال المبدأ انهدم أساس الديمقراطية وفي تجاهله تجاهل للديمقراطية ذاتها؛ إن النظام الديمقراطي عدو لتركيز السلطة في يد واحدة، ولا شك أن مبدأ الفصل بين السلطات يحقق هدف الديمقراطية، وهو من خير الضمانات لحقوق الأفراد وحرياتهم [(١)].

وأجيب على الانتقاد الرابع:

بأن طغيان إحدى السلطات الثلاث وتفوقها على غيرها من السلطات الأخرى ليس عيبا يوجه إلى مبدأ الفصل بين السلطات ذاته، بل يوجه إلى التطبيق العملي لذلك المبدأ، والي القائمين على كل سلطة من السلطات الثلاث. ومن ناحية أخرى، فإن رجحان إحدى السلطات وتفوقها على غيرها، لا يحول مبدأ الفصل بين السلطات إلى وهم أو سراب، أو كما يقال مجرد حبر على ورق، وذلك لأن إحدى السلطات قد تعلو في فترة ما ولظروف معينة، ثم لا يلبث الوضع أن يتغير بالنسبة إليها، فتعلو سلطة أخرى مؤقتا، أو يعود التوازن من جديد...أما إذا كان المقصود بعلو إحدى السلطات وتفوقها على غيرها، هو طغيانها وسيطرتها تمامًا على أعمال السلطات الأخرى، لدرجة تصل فيها هذه الهيمنة إلى حد الخلط أو الاندماج، فإنه في مثل هذه الحالة نخرج عن دائرة فصل السلطات، ونكون بصدد مذهب تركيز السلطة، ولا يكون هذا النقد عندئذ موجها للمبدأ المذكور [(٢)].

(١) نفس المصدر السابق (ص٦٣).

(٢) نفس الصدر السابق (ص٦٤).

ونحن إن تأملنا الأقوال السابقة في انتقاد المبدأ والردود عليها لتبين لنا: «أن كلا من الحجج المؤيدة والمعارضة لمبدأ الفصل بين السلطات تنطوي على قدر كبير من الحقيقة، ولو أن القصد من هذا المبدأ يعني الفصل التام بين السلطات الثلاث لكانت مساوئه تزيد كثيرا على محاسنه، ولكن الواقع أن المبدأ كان بمثابة سلاح تجاه السلطة المطلقة، وضد تركيز السلطات كلها في يد واحدة وما يجره هذا التركيز من استبداد وتعسف»[1].

ومن ضعف العقل وقلة الإنصاف أن نقف من مبدأ كهذا المبدأ موقف العداء ؛ لمجرد أنه لم يعرف في تاريخنا، ولم يتحدث به علماؤنا، برغم كونه لا يشتمل على مخالفة واضحة لقواعد الإسلام وأحكامه؛ ذلك لأن الحكمة ضالة المؤمن ينشدها في كل واد ويلتمسها في كل ناد، فإن ظفر بها فهو أولى الناس بها، ولأن منهج الله الذي بأيدينا ميزان عدل يزن كل ما يصدر من البشر بدقة، ويحكم عليه بإنصاف؛ فلا خشية إذن من استقدام ما يستجد في الجوانب المؤسسية الفنية ما لم يتعارض مع المصلحة أو يتصادم مع الشرع.

وكون هذا المبدأ - أو غيره من المبادئ التي لا تعارض المصلحة ولا تصادم الشرع - لم يكن موجودًا في تاريخنا ولا في أنظمتنا ليس عيبًا ولا عارًا، وليس نقصا في الشرع الإسلامي العظيم ؛ لأن عدم وجوده لا يعني أن الشريعة لم تضع ضمانات لعدم الاستبداد، فالواقع أن نظام الحكم الإسلامي مشتمل عل ضمانات لعدم الاستبداد أشد فعالية - عندما تكون الأمة في وضعها الصحيح - من مبدأ الفصل بين السلطات.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل يسمح النظام الإسلامي بالعمل بمبدأ الفصل بين السلطات؟

---

(١) العلاقة بين السلطات، د. الشافعي (ص٢٨-٢٩).

وللإجابة على هذا السؤال يجب أن ننظر أولا في النظام السياسي الإسلامي لنستجلي حقيقة وصفية: أكان النظام الإسلامي مشتملا على هذا المبدأ أم لا؟

بداية نقول: إن النظام السياسي الإسلامي مشتمل على السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وقد سبق بيان هذه الحقيقة وتقريرها بما يغني عن الإعادة، وقد أشار القرآن الكريم إليها في قول الله عز وجل: (لقد أرسلنا رسلنا بالبيانات وأنزلنا معهم الكتاب والميزات ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس) فالكتاب يعني التشريع والميزان يعني القضاء والحديد يعني التنفيذ»[(١)].

ومن المؤكد أن هذه السلطات الثلاث كانت في عهد النبي ﷺ مجتمعة في يده، لكن: «يمكن الجزم والقطع بلا تردد بأن الجمع الذي كان في عهده ﷺ لم يكن فيه أي خطر من الأخطار التي تقتضي فصل السلطات ؛ لأن رسول الله ﷺ معصوم لا يصدر منه قول عن غرض ولا فعل عن هوى»[(٢)].

ثم: «لما وسدت الخلافة إلى أبي بكر ﷺ قال أبو عبيدة: أنا أكفيك المال وقال عمر أنا أكفيك القضاء، فمن هنا أخذت هذه الأعمال تتوزع على رجال مختلفين، ولكن أساس هذا التوزيع ازدحامها وكثرتها»[(٣)]، وليس الاحتراز من مفاسد الاجتماع.

---

(١) المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، د. فتحي الدريني (ص٤٢-٤٣) دار الاعتصام ط أولى ١٩٨١م.

(٢) السياسة الدستورية للدولة الإسلامية (ص٥٨٥).

(٣) السابق (ص٥٨٧).

وفي عهد عمر ﷺ اتسع العمل بمبدأ الفصل بين السلطات حتى إن عمر ﷺ عمد إلى الفصل بين أنواع الولايات بتعيين ولاة متخصصين في كل إقليم من أقاليم الدولة (١)، ثم أكد هذا في عهد الدولتين الأموية والعباسية، لكن يبقى أن هذا الفصل لم يكن سوى توزيعا للأعمال؛ ولا يستطيع أحد أن يقول إنه كان للاحتراز من الاستبداد (٢).

فالقول العدل الذي لا تمحل فيه هو أن النظام السياسي الإسلامي لم يعرف الفصل بين السلطات بالمعنى الذي عرفته الديموقراطية وطبقته بدرجات متفاوته.

لكننا نلاحظ مع ذلك أمور:

أولها: أنه برغم عدم وجود الانفصال التام بين السلطتين القضائية والتنفيذية، فإننا نلحظ انفصالا حقيقيًا بين هاتين السلطتين من جانب وبين السلطة التشريعية من جانب آخر (٣).

فالسلطة التشريعية في الإسلام لها استقلالية خاصة... ولا تخضع إلا لتعاليم السماء.

ومن هنا فإن رسول الله ﷺ حين كان يُسأل فإنه كان ينتظر الإجابة من السماء، فإن نزل عليه الوحي بلغ ما أنزل الله إليه.. أن لم يأته الوحي اجتهد

---

(١) انظر: مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية مستشار عمر الشريف، معهد الدراسات الإسلامية مصر ١٩٧٩، (ص١١٢).

(٢) العلاقة بين السلطات، د. الشافعي (ص٣٨).

(٣) انظر: السابق (ص٣٧)، دستور الحكم في الإسلام والمبادئ الأساسية التي قام عليها، محمد أكرم الخطيب (ص١٣١)، رسالة دكتوراه ١٩٨٠ بكلية الشريعة والقانون القاهرة.

وأجاب، فإن أقره الوحي كانت الإجابة حكما سماويًا، وإن لم يقره الوحي ونزل إليه حكم آخر بلغ ما نزل إليه وألقى ما كان قبله[1].

فلما توفي رسول الله ﷺ وانقطع بوفاته نزول الوحي كان الخلفاء كما سبق بيانه، يستمدون التشريع من الكتاب ثم من السنة ثم من إجماع المجتهدين من صحابة النبي ﷺ.

ومن هنا يمكن القول بأن النظام السياسي الإسلامي في مجال الفصل بين السلطات قد نشأ من أول يوم على أساس أن التشريع لله تعالى وحده[2]، وهذا في حقيقته فصل للسلطة التشريعية عن باقي السلطات، ولكنه إلى حد ما كان يقوم على أساس فصل الوظيفة التشريعية عن سائر الوظائف الأخرى لا على أساس الفصل العضوي[3]؛ لأن الخليفة كان يشارك سائر المجتهدين في الاجتهاد وكذلك القاضي، لكن هذا لا يضر بوجود حقيقة الفصل ؛ خاصة إذا علمنا أن النظم البرلمانية الحديثة التي تأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات يعترف أغلبها لرئيس الدولة - وهو ممثل السلطة التنفيذية - ببعض الاختصاصات في التشريع عن طريق حقه في اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو إصدارها على حسب الأحوال[4].

---

(١) سلطة الدولة من المنظور الشرعي د منصور الحفناوي (ص٣٤٤) مطابع الأمانة القاهرة ط أولى.

(٢) السابق (ص٣٤٩).

(٣) انظر الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي (٨/ ٦١٣٨).

(٤) فقه الخلافة وتطورها للسنهوري (ص٥١).

وبالجملة يمكن القول بأن الفصل بين السلطة التشريعية وباقي السلطات موجود في النظام السياسي الإسلامي، وأن أساس هذا الفصل راجع إلى طبيعة التشريع الإسلامي الذي لا يكون إلا لله تعالى وحده، والذي يواجه المستجدات بأحكام تستنبط من الكتاب والسنة وما يرجع إليهما، بمعرفة فئة خاصة تعرف بالمجتهدين[1].

ثانيها: إذا كان الفصل بين السلطات في القوانين الحديثة يهدف إلى منع الاستبداد وتحقيق العدالة وضمان احترام القوانين وغير ذلك فإن هذه الغايات ليست غريبة على الفكر السياسي الإسلامي، بل إنها متأصلة ومتجذرة فيه.

وقد وضع الإسلام لها ضمانات أغنت الأمة في الصدر الأول عن الإعمال التام لمبدأ الفصل بين السلطات، منها فصل الوظيفة التشريعية عن باقي الوظائف، ومنها: وجود الهيئة التشريعية المتمثلة في المجتهدين، ووجود الهيئة السياسية الكبرى المتمثلة في أهل الحل والعقد، والهيئة الرقابية المتمثلة في رجالة الحسبة، وقيام هذه الهيئات بدورها في الرقابة وحراسة الشرعية، إضافة إلى أن الفصل «قد يحصل من خلال الضوابط التي تحكم كل سلطة ولو لم يصرح بالفصل»[2].

---

(١) انظر: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، د. التابعي محب (ص٢٤٣)، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

(٢) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي د عبد الستار أبوغدة - بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠ - ١١ مجلد ١ (ص٢٦٨).

ثالثها: إذا كان الفقهاء المعاصرون قد أجهدوا أنفسهم في البحث عن أساس لحدود سلطة الدولة، وأن رأي الغالبية من الفقهاء قد انتهى إلى أنه كي تخضع سلطة الدولة للقانون يجب الاعتراف بأن هناك سلطة خارجية أعلى من سلطة الدولة..

فإن الإسلام قد اعترف بهذه السلطة الخارجية منذ البدء ؛ إذ يقرر ضرورة خضوع الخليفة للقانون الإلهي، شأنه في ذلك شأن الناس كافة، فالقانون السماوي هو الذي يبين سلطات الحاكم وحدود هذه السلطات، ولا يتمتع الخليفة بأية حصانة من دون المسلمين، وهذا واضح في خطاب أول خليفة للدولة الإسلامية [1].

وإذا كان النظام السياسي الإسلامي يشتمل على نفس الغايات التي تغياها مبدأ الفصل بين السلطات، ويشتمل كذلك على درجة من الفصل تمثلت في استقلال التشريع عن السلطات، الأخرى؛ فما المانع من الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات بكامله عند غياب الضمانات التي وضعها النظام السياسي الإسلامي أو ضعفها أو تغير حال الأمة بما يعوق عملها؟

خاصة وأن هذا الفصل لا يضر بأي أساس من الأسس التي ينبني عليها نظام الحكم في الإسلام، ولا يضر بمبدأ طاعة الأمة للإمام، ولا بمبدأ وحدة الأمة ووحدة الدولة، ولا يعتبر الأخذ به ضربًا من ضروب الابتداع في الدين؛ لأنه في الجانب المؤسسي الفني.

* * *

(١) نظام الحكم الإسلامي، د. محمود حلمي (ص٢٨٨).

قائمة المراجع

كتب التفسير وعلوم القرآن الكريم:

١- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله (ابن العربي) دار المنار القاهرة ط أولى ٢٠٠٢.

٢- أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد الرازي (الجصاص)، دار الفكر ط أولى ٢٠٠١.

٣- أحكام القرآن للشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية.

٤- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العماوي ابو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥- التحرير والتنوير- محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر تونس ط ١٩٨٤.

٦- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) للقاضي عبدالله بن عمر بن محمد اليضاوي دار الفكر بيروت ط ١٩٩٦.

٧- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري دار الفكر بيروت ط ١٩٩٥م.

٨- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء اسماعيل بن كثير -المكتبة القيمة - القاهرة - بدون.

٩- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - دار الريان للتراث القاهرة - بدون.

١٠- تفسير المنار محمد رشيد رضا، دار الفكر بيروت، ط٢، ١٩٧٣م.

١١- تفسير النسفي للإمام أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي وشركاه بدون.

١٢- الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٣م.

١٣- دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية (مختارات) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس مؤسسة علوم القرآن – دمشق الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ تحقيق : د. محمد السيد الجليند.

١٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥- زاد المسير في علم التفسير عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤.

١٦- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني دار الوفاء المنصورة مصر ط ثانية ١٩٩٧ م.

١٧- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق.

١٨- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لأبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري مطبعة الاستقامة القاهرة ط ثانية ١٩٥٣ م

١٩- معالم التنزيل، الحسين بن مسعود الفراء البغوي دار المعرفة بيروت ط ١٩٨٣ م

٢٠- مفاتح الغيب للإمام فخر الدين الرازي – المكتبة التوفيقية ط أولى ٢٠٠٣.

٢١- مناهل العرفان في علوم القرآن –الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني –درا الفكر ط ١٩٨٨م.

٢٢- المنتخب في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ط١، القاهرة ١٤٢٢هـ.

٢٣- منهاج التفسير: تفسير آيات الأحكام –المقرر على كلية الشريعة الإسلامية –اشرف على تنقيحه وتصحيحه الشيخ/ محمد على إلياس – مطبعة محمد على صبح.

٢٤- النسخ في القرآن الكريم – دراسة تشريعية تاريخية تقديم – أ.د. مصطفى زيد – دار اليسر، ط أولى ٢٠٠٦.

٢٥- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي (الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي).

كتب الحديث وشروحه وعلومه:

٢٦- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل محمد ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة : الثانية - ١٤٠٥ - ١٩٨٥.

٢٧- الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٨- تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الجيل بيروت، ١٩٧٢م.

٢٩- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية بيروت.

٣٠- التلخيص الحبير، محمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، مؤسسة قرطبة.

٣١- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، وزارة عموم الأوقاف، المغرب ١٣٨٧هـ.

٣٢- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، أبو الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٩٦٩م.

٣٣- الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، بيروت.

٣٤- الجامع الصحيح، سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٥- جامع العلوم والحكم، زين الدين ابي الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين(ابن رجب) دار العقيدة الإسكندرية.

٣٦- حاشية السندي على النسائي نور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن السندي مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية، ١٤٠٦ – ١٩٨٦ تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة.

٣٧- الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي.

٣٨- الروض الداني المعجم الصغير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المكتبة الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥م، ط١.

٣٩- السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

٤٠- السلسلة الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

٤١- سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٤٢- سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، مكة.

٤٣- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني البغدادي أبو الحسن، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦م.

٤٤- سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٤٥- سنن النسائي الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٤٦- شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد

٤٧- شرح رياض الصالحين للشيخ محمد بن صالح العثيمين دار الإيمان المنصورة مصر

٤٨- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج أبو زكريا يحيى بن شرف النووي دار إحياء التراث العربي بيروت ط ثانية ١٣٩٢

٤٩- شرح السنة أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى، ط المكتب الإسلامي، تحقيق شعيب الأرناؤوط.

٥٠- شرح السيوطي لسنن النسائي عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية ، ١٤٠٦ – ١٩٨٦ تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة.

٥١- شرح سنن ابن ماجه السيوطي ، عبدالغني ، فخر الحسن الدهلوي قديمي كتب خانة – كراتشي.

٥٢- شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار المعرفة.

٥٣- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م، تحقيق شعيب الأرناءوط.

٥٤- صحيح ابن خزيمة محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، المكتب الإسلامي بيروت، ط ١٩٧٠م.

٥٥- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٥٦- صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد نصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٧- عون المعبود شرح سنن ابي داود، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

٥٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥٩- فيض القدير شرح الجامع الغصير، عبد الرؤوف المنادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٩هـ.

٦٠- المجتبي من السنن (سنن النسائي) أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، ت عبد الفتاح أبو غدة.

٦١- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

٦٢- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

٦٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٦٤- مشكاة المصابيح محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة : الثالثة – ١٤٠٥ – ١٩٨٥ تحقيق : تحقيق محمد ناصر الدين الألباني.

٦٥- مشكل الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار الكتب العلمية.

٦٦- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٦٧- المصنف، عبد الله بن محمد بن ابو شيبة، دار الفكر.

٦٨- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين، القاهرة، ط١٤١٥هـ

٦٩- المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن ايوب الطبراني مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٩٨٣م.

٧٠- المنار المنيف في الصحيح والضعيف محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية ، ١٤٠٣ – ١٩٨٣ تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة.

٧١- المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي.

٧٢- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ.

٧٣- موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، دار إحياء التراث العربي، مصر تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٧٤- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث.

كتب أصول الدين:

٧٥- أصول الدين لأبي منصور عبد القادر بن طاهر التميمي البغدادي (ص٢٧٥)، ط٢، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

٧٦- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله دار المعرفة -بيروت الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ – ١٩٧٥ تحقيق : محمد حامد الفقي.

٧٧- بدائع الفوائد محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة.

٧٨- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار العاصمة الرياض ط أولى.

٧٩- درء تعارض العقل والنقل أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار الكنوز الأدبية – الرياض ، ١٣٩١ تحقيق : محمد رشاد سالم.

٨٠- الرد على وحدة الوجود على بن سلطان محمد الهروي المكي الحنفي دار المأمون للتراث، دمشق،ط١، ١٩٩٥.

٨١- شرح العقائد النسفية سعد الدين التفتازاني – ت د أحمد حجازي السقا – مكتبة الكليات الأزهرية – ط أولى سنة ١٤٠٧هـ.

٨٢- الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لابن حجر الهيثمي، ط٢، مكتبة القاهرة.

٨٣- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ت: د. على الدخيل الله، دار العاصمة ١٤١٢هـ.

٨٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ط مكتبات عكاظ السعودية ١٩٨٢.

٨٥- فضائح الباطنية – محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد –ت عبد الرحمن بدوي.

٨٦- الفوائد محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله دار الكتب العلمية – بيروت.

٨٧- منهاج السنة النبوية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤٠٦هـ، تحقيق، د. محمد رشاد سالم.

٨٨- المواقف في علم الكلام –عبد الرحمن بن أحمد الأيجي –مطبعة السعادة ط أولى ١٩٠٧.

٨٩- والملل والنحل للشهرستاني دار المعرفة بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ.

كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية:

٩٠- (المدخل الفقهى العام) مصطفي أحمد الزرقا، ط دار الفكر.

٩١- الإبهاج في شرح المنهاج علي مناهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي علي بن عبد الكافي دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

٩٢- الاجتهاد من كتاب التلخيص، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ص١٢٥)، دار القلم دمشق بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٩٣- الإحكام في أصول الأحكام علي بن محمد الآمدي أبو الحسن دار الكتاب العربي - بيروت.
٩٤- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم عليّ بن أحمد الأندلسي دار الحديث القاهرة ط ١٤٠٤ هـ
٩٥- الأشباه والنظائر عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي دار الكتب العلمية بيروت.
٩٦- الأشباه والنظائر على مذهب أبى حنيفة النعمان زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، ط المكتبة التوفيقية - القاهرة.
٩٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن القيم - دار الجبل - بيروت، ط ١٩٧٣ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.
٩٨- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي دار النفائس - بيروت الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة.
٩٩- أنوار البروق في أنواع الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، الناشر: عالم الكتب بيروت.
١٠٠- البحر المحيط - بدر الدين ابن محمد بهادر - الزركشي دار الكتبي
١٠١- التبصرة - إبراهيم بن عليّ الشيرازي دار الفكر دمشق ط أولى ١٤٠٣ ه
١٠٢- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي حسن بن محمد بن محمود العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٣- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، دار الجيل.
١٠٤- غمز عيون البصائر، أحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية بيروت.
١٠٥- الفروق أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري الكرابيسي وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت الطبعة الأولى ، ١٤٠٢ تحقيق : د. محمد طموم.

١٠٦- الفوائد في اختصار المقاصد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي دار الفكر المعاصر، دار الفكر دمشق، ط١، ١٤١٦، تحقيق: إياد خالد الطباع.

١٠٧- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. دار الكتب العلمية بيروت.

١٠٨- القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، د. محمد بكر اسماعيل، دار المنار، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

١٠٩- القواعد النورانية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٩ تحقيق محمد حامد الفقي.

١١٠- مجلة الأحكام العدلية- مجلة الأحكام العدلية- جمعية المجلة - كارخانة تجارت كتب - ت نجيب هواويني.

١١١- المحصول في علم الأصول محمد بن عمر بن الحسين الرازي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٠ تحقيق : طه جابر فياض العلواني.

١١٢- مراتب الإجماع -علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري دار الكتب العلمية بيروت.

١١٣- المستصفى في علم الأصول محمد بن محمد الغزالي أبو حامد دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٣ تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي.

١١٤- المعتمد في أصول الفقه محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٣ تحقيق : خليل الميس.

١١٥- المنثور في القواعد الفقهية، بدر الدين بن محمد بن بهادر الزكش، وزارة الأوقاف الكويتية.

١١٦- المنثور في القواعد محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت الطبعة الثانية ، ١٤٠٥ تحقيق : د. تيسير فائق أحمد محمود.

١١٧- المنخول في تعليقات الأصول محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد دار الفكر - دمشق.

١١٨- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، د. مسفر القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جده السعودية.

١١٩- الموافقات في أصول الفقه إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي دار المعرفة - بيروت تحقيق : عبد الله دراز.

١٢٠- الوجيز في القواعد الفقهية، د. عبد العزيز محمد عزام، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

كتب السياسة الشرعية التراثية:

١٢١- الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلي الفراء محمد بن الحسين الحنبلي، ط ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

١٢٢- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي، ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط أولى، ١٤٠٥هـ.

١٢٣- الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

١٢٤-بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبد الله ابن الأزرق - ط وزارة الإعلام - العراق

١٢٥- تبصرة الحكام، إبراهيم بن علي(ابن فرحون) دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٦-سراج الملوك لأبي بكر محمد بن محمد الطرطوشي دار الأنصار القاهرة ط أولى ١٣١٩ هـ

١٢٧- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: بشير محمد عيون، ط مكتبة دار البيان، دمشق ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م

١٢٨- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم ت د. محمد جميل زيند، مطبعة المدني القاهرة.

١٢٩- غياث الأمم في التياث الظلم للإمام أبي المعالي الجويني إمام الحرمين ت د مصطفى حلمي ، د فؤاد عبد المنعم دار الدعوة الإسكندرية ط أولى ١٤٠٠ هـ

١٣٠- كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، ط٣ ثالثة ١٩٨١، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد خليل هراس.

١٣١- كتاب الخراج للقاضي أبويوسف يعقوب بن إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث –ط ١٩٩٩ م.

١٣٢- كتاب الخلافة والملك وقتال أهل البغي، شيخ الإسلام ابن تيمية، ابو عبيد الله علاء الدين علي رضا، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، بيروت، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

١٣٣- مآثر الإنافة في معالم الخلافة – أحمد بن عبد الله القلقشندي – مطبعة حكومة الكويت – الكويت، ط ثانية ١٩٥٥ - تحقيق عبد الستار أحمد فراج.

١٣٤- معالم القربة في معالم الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة القرشي، دار الفنون كمبردج.

١٣٥- معين الحكام فيما تردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين الطرابلسي ، ط دار الفكر بيروت.

١٣٦- مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون، الإسكندرية، مصر، (المقدمة لكتاب الصبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

كتب معاصرة:

١٣٧- الإسلام في الفكر الغربي دين ودولة وحضارة – اللواء أحمد عبد الوهاب ص٧٩-٨٠، ط القاهرة ١٩٩٣.

١٣٨- الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان الطبعة الثالثة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م، دار النفائس - بيروت، ترجمة: ضفر الإسلام خان.

١٣٩- الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، ط١٢، ١٩٩٧م.

١٤٠- الأنظمة السياسية المعاصرة د يحي الجمل دار النهضة العربية مصر بدون.

١٤١- حضارة العرب - غوستاف لوبون - ترجمة عادل زعيتر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة ط ٢٠٠٠م.

١٤٢- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة الشيخ محمد الغزالي.

١٤٣- حوار حول العلمانية د. فرج فودة، ط ثانية ٢٠٠٥م، دار ومطابع المستقبل بالفجالة مصر.

١٤٤- رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي ط بيروت.

١٤٥- سقوط العلو العلماني، د. محمد عمارة، دار الشروف، ط٢، ٢٠٠٢م.

١٤٦-الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، د. محمد عمارة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م.

١٤٧- شمس العرب تسطع على الغرب، لـ: (زغريد هونكة) ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي دار الجيل بيروت.

١٤٨- العقل والمادة، برتراندرسل، ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، القاهرة، ط١٩٧٥،.

١٤٩-علم السياسة، مارسيل بريلو، ترجمة محمد برجاوي، من منشورات عويدات بيروت.

١٥٠- العلمانية النشأة والأثر، زكريا فايد الزهراء للإعلام العربي، ط أولى ١٩٨٨م.

١٥١- القانون الدولي العام، د. محمود جنينة ط ثانية.

١٥٢-قانون السلام في الإسلام، محمد طلعت الغنيمي منشأة المعارف، الإسكندرية بدون.

١٥٣-الله ليس كذلك زيجريد هونكة ترجمة د. غريب محمد غريب، دار الشروق ط ١٩٩٨.

١٥٤- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لأبي الحسن الندوي.

١٥٥- مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا دار الدعوة الإسكندرية ط ١٩٩٠م.

١٥٦- مدخل إلى علم السياسة، هارولد لاسكي، ترجمة عز الدين محمد حسني، القاهرة، ط١٩٦٥م.

١٥٧- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، ط٨، ١٩٩٣.

١٥٨- الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي الدار العربية بيروت.

١٥٩- نظم الحكم الحديثة ميشيل استيوارات ترجمة أحمد كامل القاهرة، ط١٩٦٢.

١٦٠-النظم السياسية: الدولة والحكومة، د. محمد كامل ليلة دار الفكر العربي ط ١٩٦٧.

١٦١- النظم السياسية: ثروت بدوى دار النهضة العربية – القاهرة ط سنة ١٩٨٩.

١٦٢- واقعنا المعاصر، محمد قطب، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٩م.

كتب اللغة والمعاجم والمصطلحات:

١٦٣- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم صديق بن حسن القنوجي دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٩٧٨ تحقيق : عبد الجبار زكار.

١٦٤- أساس البلاغة – جار الله محمود بن عمر الزمخشري الهيئة العامة لقصور الثقافة (الذخائر ٩٥) ط ٢٠٠٣.

١٦٥- الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة محمد بن عبد الملك بن مالك الطائي الجياني أبو عبد الله.

١٦٦- تحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقه) يحيى بن شرف بن مري النووي أبو زكريا دار القلم - دمشق الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ تحقيق : عبد الغني الدقر.

١٦٧- التعريفات علي بن محمد بن علي الجرجاني دار الكتاب العربي - بيروت.

١٦٨- تهذيب اللغة للأزهري أبي منصور محمد بن أحمد -ت: د عبدالحليم النجار (٣/ ٧٧) الدار المصرية للتأليف والترجمة - مصر - بدون.

١٦٩-التوقيف على مهمات التعاريف محمد عبد الرؤوف المناوي دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق الطبعة الأولى ، ١٤١٠ تحقيق : د. محمد رضوان الداية.

١٧٠- صبح الأعشي في صناعة الإنشاء للقلشندي أحمد بن عليّ ت : د يوسف علي طويل دار الفكر دمشق ط أولى ١٩٨٧.

١٧١- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - للجوهري إسماعيل بن حماد ٣/ ٩٣٨ ، ٤/ ١٦٢٧ ، ٦/ ٢٥٢٩ -ت أحمدعبد الغفور عطا ط رابعة ١٩٩٠ دار العلم للملايين بيروت.

١٧٢-غريب الحديث عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد مطبعة العاني - بغداد.

١٧٣-الفائق في غريب الحديث محمود بن عمر الزمخشري دار المعرفة -لبنان الطبعة الثانية.

١٧٤- فقه اللغة وسر العربية - لأبي منصور الثعالبي تحقيق د. فائز محمد - دار الكتاب العربي، ط أولى ١٤١٣هـ.

١٧٥- القاموس السياسي، أحمد عطية الله درا النهضة العربية ط ١٩٦٨٣، مصر.

١٧٦- القاموس المحيط محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت محمد بشير الأدلبي - المكتبة العلمية بيروت ط أولى ١٩٨١.

١٧٧-قاموس المذاهب السياسية ما بين دودج ترجمة أحمد المصري، مكتبة المعارف بيروت.

١٧٨- كتاب العين أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي دار ومكتبة الهلال.

١٧٩- كتاب الكليات أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الك ، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٨.

١٨٠-لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري دار الحديث القاهرة ط ٢٠٠٢.

١٨١-مختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبدالقا در الرازي درار نهضة مصر القاهرة بدون.

١٨٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي دار الحديث القاهرة ط أولى ٢٠٠٠.

١٨٣- المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين (ص١٣٢)، دار التقدم ١٩٨٦.

١٨٤- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية (١/ ٣٠٥)، جميل صليبا.

١٨٥- معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، د. سامي محمد الصلاحات، مؤسسة الشروق الدولية.

١٨٦- المعجم الوجيز، (ص٣٢٨)، ط وزارة التربية والتعليم بمصر ١٩٩٨م.

١٨٧-المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية القاهرة ، مكتبة الشروق الدولية ط ٤، ٢٠٠٥م.

١٨٨- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس - ت عبد السلام هارون- دار الجيل بيروت.

١٨٩- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي محمج بن عليّ ت: د علي دحروج مكتبة لبنان ط أولى ١٩٩٦.

١٩٠- النهاية في غريب الحديث والأثر أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م تحقيق : طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

كتب السيرة التاريخ:

١٩١- الإصابة في تمييز الصحابة أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار الجيل – بيروت الطبعة الأولى ، ١٤١٢ تحقيق : علي محمد البجاوي.
١٩٢- البداية والنهاية، أبو الفداء اسماعيل بن عمر ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت.
١٩٣- تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٩٤- الرحيق المختوم، صفي الهنف المباركفوري، ط١٧، ٢٠٠٥م.
١٩٥- زاد المعاد في هدي خير العباد، أبو عبد الله محمد بن ابي بكر بن أيوب (ابن القيم) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤٠٧هـ.
١٩٦-السيرة النبوية دروس وعبر، د. علي محمد محمد الصلابي، مكتبة الإيمان، المنصورة.
١٩٧- السيرة النبوية، أبو الحسن علي الندوي، دار القلمن دمشق، ط٢، ٢٠٠٤م.
١٩٨- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع البصري، دار صادر بيروت.
١٩٩- العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي المالكي.
٢٠٠- فقه السيرة، محمد الغزالي، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٢٠١- فقه السيرة، محمود سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت، ط ٧، ١٩٧٨م.
٢٠٢- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة – محمد حميد الله آبادي ط ثالثة ١٣٨٩ هـ
٢٠٣-مناقب عمر بن الخطاب لأبي الفرج ابن الجوزي دار الباز مكة ط أولى ١٤٠٠ هـ
٢٠٤- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لأبي الفرج بن الجوزي ت محمد ومصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية بيروت ط ١٩٩٥.

٢٠٥- المنهج الحركي في السيرة النبوية، منير محمد الغضبان، مكتبة المنار، الأردن، ط٧، ١٩٩٢م.

٢٠٦- الوثائق السياسية والإدارية، العصر العباسي الأول محمد ماهر حمادة.

رسائل علمية غير منشورة:

٢٠٧- دستور الحكم في الإسلام والمبادئ الأساسية التي قام عليها، محمد أكرم الخطيب رسالة دكتوراه ١٩٨٠م، بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٢٠٨- الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، رسالة دكتوراه، د. عبد الحميد إسماعيل فرج الأنصاري ١٩٧٩هـ كلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٢٠٩- الرقابة المتبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية كضمان لنفاذ القاعدة الدستورية دراسة مقارنة: «رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس، كلية الحقوق»، د. حسن مصطفى البحري.

٢١٠- السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام، رسالة ماجستير بكلية الشرعية والقانون بالقاهرة ١٩٧٨.

٢١١- السياسة الدستورية للدورة الإسلامية، د. إبراهيم النجار ، رسالة دكتوراه سنة ١٩٣٦، بمكتبة كلية الشريعة ولقانون بمصر.

٢١٢- الشورى كيفيتها ومدى إلزامها أحمد عبد الحفيظ عبد السميع رسالة ماجستير بكلية الشريعة بالقاهرة برقم:٢٣٠٥.

٢١٣- الشورى ونظامها واختصاصاتها في الشريعة الإسلامية، عبد الروني هاي تيتو، رسالة ماجستير إشراف الدكتور السيد خليل الجراحي ١٩٧٨م.

٢١٤-الشورى، د. أحمد رسلان رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالأزهر بالقاهرة.

٢١٥- العلاقة بين السلطات ، د. بكر راغب الشافعي رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٢١٦- نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د. التابعي محب رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

٢١٧- النظرية السياسية الإسلامية في السلطات العامة للدولة رسالة دكتوراه مقدمة من / عبد الملك عبد الله الجعلي ، مكتبة كلية الشريعة ١٩٧٦ .

كتب السياسة الشرعية المعاصرة

٢١٨- الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ محمود شلتوت (ص٣٧٢) مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر ط ١٩٥٩

٢١٩- الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، علي عبد الرازق، دار مكتبة الحياة بيروت، ومعه نقد وتعليق د. ممدوح حقي.

٢٢٠- الإسلام وأوضاعنا السياسية عبد القادر عودة كتاب المختار

٢٢١- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض، ط أولى ١٩٨٧م.

٢٢٢- أهل العقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي، ط٢ دار الفضيلة الرياض ٢٠٠٤هـ.

٢٢٣- تحطيم الصنم العلماني – محمد شاكر الشريف – دار لبيارق – عمان الأردن – ط أولى ٢٠٠٠.

٢٢٤- تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي الدار السعودية جدة ط ١٩٨٧ م. ط١، ٢٠٠٦م.

٢٢٥- التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لأبن تيمية. تأليف فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين – دار الوطن للنشر – الرياض، ط أولى ١٤٢٧هـ.

٢٢٦- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدويني، مؤسسة الرسالة، ظ أولى ١٩٨٢م.

٢٢٧- الخلافة بين التنظير والتطبيق، أ. محمد المرداوي، ط ١، ١٩٨٣م.

٢٢٨- الخلافة، محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربي.

٢٢٩- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

٢٣٠- الدولة الإسلامية – تقى الدين البنهاني – درا الأمة- بيروت، ط السابعة ٢٠٠٢م.

٢٣١- الدولة الإسلامية خلافة منهاج النبوة، عبد الكريم مطيع الحمداوي.

٢٣٢- دولة الخلافة الراشدة والعلاقات الدولية، د. مسلم اليوسف، مدير معهد المعارف لتخريج الدعاة سابقًا.

٢٣٣- الدولة في ميزان الشريعة د. ماجد راغب الحلو (ص٢٠١)، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية مصر ١٩٩٤م.

٢٣٤-رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ، د. محمد رأفت عثمان دار الكتاب الجامعي مصر.

٢٣٥- السلطات الثلاثة في الدساتر العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي سليمان محمد الطماوي – دار الفكر العربي – القاهرة، ط الرابعة ١٩٧٩.

٢٣٦- سلطة الدولة في المنظور الشرعي، د. منصور الحفناوي، ط١، مطابع الامانة، القاهرة، مصر.

٢٣٧- السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، د. نصر فريد واصل، المكتبة التوفيقية، مصر.

٢٣٨- السياسة الشرعية د. فرحات عبد العاطي سعد، الجامعة الأمريكية المفتوحة، دار الأندلس الخضراء ط ١٤٢٥هـ.

٢٣٩- السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الشيخ/ عبد الوهاب خلاف ط ١٩٨٨، دار القلم الكويت .

٢٤٠- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ، عبد الرحمن تاج - مطبعة دار التأليف ، مصر ط ١، ١٥٥٣.

٢٤١- السياسية الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد محمد القاضي، مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا، مصر، ط أولى، ١٩٨٩م.

٢٤٢- الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، د توفيق الشاوي دار الزهراء للإعلام العربي ط١، ١٩٩٤م.

٢٤٣- الشورى في الإسلام الدكتور حسن هويدي مكتبة المنار الكويت، ط ١٣٩٥

٢٤٤- الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم بالكويت، ط١٩٧٥م.

٢٤٥- الشورى لا الديمقراطية، د. عدنان النحوي، دار النحوي، ط قامة، ٢٠٠١م.

٢٤٦- الشورى وأثرها في الديمقراطية "دراسة مقارنة "، عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ط ١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م، دار الفكر العربي.

٢٤٧- العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ط١، ١٩٩٨، مكتب الطيب، (ص٢١-٢٤).

٢٤٨- فصول عن السياسة الشرعية – الشيخ عبد الرحمن عمر عبد الخالق دار التقوى – بلبيس، مصر.
٢٤٩- فقه الأحكام السلطانية، عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي.
٢٥٠- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السهنوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٣م.
٢٥١- فقه الشورى دراسة تأصيلية نقدية، د. علي بن سعيد الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط ١، ٢٠٠١م.
٢٥٢- فلسفة الإسلام السياسية ونظام الحكم فيه د محمد كامل ليلة، دار النذير للطباعة والنشر بغداد، ١٩٦٥م.
٢٥٣- الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر أحمد شاكر
٢٥٤- مبادئ نظام الحكم في الإسلام د عبدالحميد متولي منشأة المعارف الإسكندرية ط رابعة ١٩٧٨ م
٢٥٥- مبدأ الشورى في الإسلام الدكتور عبد الحميد متولي، ط عالم الكتب –مصر ط٢.
٢٥٦-المجتمع الإسلامي وأصول الحكم د فتحي الدريني ط ١، ١٩٨٠م، دار الإعتصام.
٢٥٧- مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان
٢٥٨- مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، المستشار عمر الشريف، معهد الدراسات الإسلامية، مطبعة السعادة، ميدان أحمد ماهر مصر، ط ١٩٧٩م.
٢٥٩- مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة – أبو الأعلى المرودودي – دار القلم – الكويت، ط الخامسة ١٤١٥هـ.

٢٦٠- من أصول الفكر السياسي الإسلامي، د. محمد فتحي عثمان، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٦١- من نظم الدولة الإسلامية – د. عبد الله على مهدي الطحاوي – دار الثقافة العربية – القاهرة – ط ١٩٨٤م.

٢٦٢- منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد نقله للعربية منصور محمد ماضي دار العلم للملايين بيروت ط أولى ١٩٥٧ م

٢٦٣- منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، د. يحيى اسماعيل، دار الوفاء المصرية، مصر، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٦٤- نظام الإسلام – تقى الدين البنهاني – ط السادسة ٢٠٠١.

٢٦٥- نظام الإسلام الحكم والدولة، محمد المبارك، ط دار الفكر.

٢٦٦- نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، د. محمود حلمي ط١، دار الفكر العربي مصر ١٩٧٠.

٢٦٧- نظام الحكم في الإسلام – عبد القديم زلوم، ط السادسة ١٤٢٢-٢٠٠٢.

٢٦٨- نظام الحكم في الإسلام، الدكتور محمد يوسف موسى دار الحمامي، للطباعة مصر، ط٢، ١٩٦٤)

٢٦٩- نظام الحكم في الإسلام، الدكتور محمد يوسف موسى، دار الحمامي، للطباعة مصر، ط٢، ١٩٦٤

٢٧٠- نظام الدولة في الإسلام، د. محمود الصاوي ط ١ دار الهداية مصر.

٢٧١- النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، منير حميد البياتي الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤ م، دار البشير ـ عمان.

٢٧٢- نظام الشورى في الإسلام، د زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب ط ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
٢٧٣- نظرات في (الإسلام ونظام الحكم)، الشيخ / محمد الخضر حسين، تحقيق علي رضا الحسيني، ط الدار الحسينية للكتاب ١٩٩٧م.
٢٧٤- النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريس ط٧، دار التراث القاهرة ١٩٧٩
٢٧٥- نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.
٢٧٦- نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د صلاح الصاوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٧٧- النظم الإسلامية، د. منير حميد البياتي، دار البشير عمان الأردن ط ١، ١٩٩٤م.
٢٧٨- النكير على منكري النعمة من الدين الخلاقة والأمية، مصطفى صبري، شيخ الإسلام
٢٧٩- الوجيز في فقه الإمامة العظمى، د. محمد صلاح الصاوي، دار الهجرة للطباعة والنشر.

مُحتَوياتُ الكِتابُ

تم بحمد الله

صدر للمؤلف عن دار اليسر

الأحكام الشرعية للنوازل السياسية

تأليف

دكتور / عطية عدلان

- حكم الديمقراطية.
- حكم التعددية السياسية.
- حكم المشاركة النيابية.
- حكم المظاهرات.
- حكم المشاركة النيابية للمرأة.
- حكم المشاركة النيابية لغير المسلمين.
- الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها.
- حكم معاهدات السلام.
- حكم الاستعانة بغير المسلمين.
- حكم التحالف مع غير المسلمين.
- حكم العمليات الاستشهادية.
- حكم التجنس بجنسيات غير إسلامية.




دار اليسر
ت: ٠٠٢٠٢٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ف: ٠٠٢٠٢٢٢٤٧١٤٨٠١
محمول: ٠٠٢٠١٦٢٢٢٧٦٢٠٨
E-mail: alyousr@gmail.com